WALTER F. OTTO

GLI DÈI DELLA GRECIA

L'IMMAGINE DEL DIVINO RIFLESSA DALLO SPIRITO GRECO

TRADUZIONE DI GIOVANNA FEDERICI AIROLDI

Seconda edizione

« LA NUOVA ITALIA »
FIRENZE

WALTER F. OTTO

GLI DÈI DELLA GRECIA

L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

13-6-1944 — Stamperia Fratelli Parenti di G. — Firenze

WALTER F. OTTO

GLI DÈI DELLA GRECIA

L'IMMAGINE DEL DIVINO RIFLESSA DALLO SPIRITO GRECO

TRADUZIONE DI GIOVANNA FEDERICI AIROLDI

« LA NUOVA ITALIA » EDITRICE
FIRENZE

BL 781
.O84

"IL PENSIERO STORICO"

SOTTO GLI AUSPICI DELL'ENTE NAZIONALE DI CULTURA

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Classics

1708587

PREFAZIONE ALLA TERZA EDIZIONE

« GLI DÈI DELLA GRECIA » *vengono ristampati con cambiamenti minimi e pochissime aggiunte, non avendo io trovato necessaria nessuna essenziale rielaborazione, nè totale, nè parziale. Onde facilitare la consultazione del volume aggiunsi l'indice dei nomi.*

Per ciò che riguarda i fondamenti per una trattazione del problema storico-religioso rimando al mio libro « Dionysos, Mythos u. Kultus », uscito nel frattempo e che completa per così dire il presente volume.

Lago di Costanza, primavera 1934.

W. F. OTTO

I.

INTRODUZIONE

1.

Una giusta comprensione della religione greca antica non è cosa facile per l'uomo moderno. Ammirato di fronte alle figurazioni degli dèi di questa grande epoca, egli sente che la maestà di tali figure non ha nè avrà mai la sua eguale. Mirandole è scosso talvolta da un brivido d'eternità. Però quanto gli si comunica intorno a questi dèi ed alle relazioni che corrono fra loro e gli uomini non trova più nessun'eco nell'animo suo. Sembra anzi venir meno il grave suono religioso, la sacra armonia d'ineffabile elevatezza a noi nota e da noi venerata fin dall'infanzia. Seguendo codesta impressione si sente chiaramente ciò che manca. Questa religione è tanto naturale che la santità par non trovarvi luogo. Indubbiamente nessun contatto col dio dei Greci ci può mediare quel momento d'elevazione non solo dell'anima, ma dell'universo tutto, manifestato dalle parole: « Santo, santo, santo è il Signore Sabaoth », ovvero « Sanctus Dominus Deus Sabaoth ». Tanto in questi dèi quanto nelle intenzioni dei loro adoratori notiamo l'assenza di quella gravità morale, che accompagna, per noi, ogni religione vera e propria; non son già essi da chiamarsi immorali, ma son ben troppo legati alla natura ed amanti

della natura per riconoscere all'elemento etico il supremo valore. E non è giusto allora che abbiamo a rimaner freddi constatando la mancanza di un vero e intrinseco rapporto di fervore tra l'uomo ed i suoi dèi? È indiscutibile ch'egli li ama e li onora. Ma dove troviamo la dedizione di tutta l'anima, il sacrificio di quant'è più caro, persino della propria personalità, il dialogo da cuore a cuore e la beatitudine della mistica unione? Fra l'uomo e la divinità riman sempre un distacco, anche là dove questa lo ama e favorisce. I limiti vengono accentuati con cura. Gli dèi hanno la loro esistenza a sè, dalla quale l'uomo, per la sua natura medesima, è eternamente separato. Par quasi crudeltà quando il poeta fa cantar dalle Muse al banchetto degli dèi, onde ricrearli, la beatitudine degli immortali e le pene e sofferenze degli uomini (Inno om. ad Apollo, 189 ss.). Sarebbe però errato voler dedurre da qui qualcosa come un maligno godere del male altrui, od una cosciente indifferenza. Su una cosa sola non c'è dubbio alcuno: codesti dèi son ben lontani dal voler redimere ed attirare a sè gli uomini. Ma che cosa sarebbe per noi la religione se non ci promettesse tutto ciò?

Quanto andammo esponendo, però, non conviene in ugual misura a tutti i periodi della cultura greca. I misteri, ed in particolare gli orfici, in alcuni punti sono assai più vicini alla nostra sensibilità. E quanto più scendiamo nei secoli della tarda classicità tanto più numerosi ritroviamo tratti a noi famigliari. Perciò anche lo studio delle religioni dedica una particolare attenzione a questi mondi e tempi. Purtuttavia bisogna ammettere che anche qui perdura l'impressione di trovarsi in un mondo straniero, più sensibile per colui che si fa a studiare non i secoli nei quali la forza creatrice è sul decadere, ma i primitivi, più geniali, prima e grandissima

testimonianza dei quali sono i poemi omerici. È questa un'epoca in cui la fede negli dèi è ancora sostenuta dalla più viva confidenza; e pure, proprio qui, le rappresentazioni hanno così poco di quel che tocca immediatamente il cuore dell'uomo di oggi, che molti le giudicano assolutamente prive di elemento religioso.

Questo è concepibile eppure ad un tempo curiosissimo. Pensiamo ad Omero, al quale sopratutto venne mosso questo rimprovero. Nella sua poesia non ammiriamo solo l'arte, ma pure la ricchezza profondità e grandiosità del pensiero. A chi verrebbe in mente di tacciare di visione superficiale del mondo un'opera che fa vibrare gli spiriti da ben tremila anni? Tuttavia, nel miglior dei casi, per la fede religiosa ivi espressa ci si accontenta di un sorriso di condiscendenza giudicandola primitiva — come se non fosse paradossale parlare di una fede primitiva in un mondo di tanta maturità spirituale. Non si dovrà attribuirne la colpa ad un preconcetto in chi giudica? In realtà c'è da allibire nel sentir sentenziare con tanta sicurezza su ciò che genti così significative pensarono sulle somme cose, senza per altro darsi la pena di esaminare se l'accettato punto di vista offra più o meno una possibilità di visione sull'altro mondo spirituale.

2.

Le proprietà di cui sentiamo la mancanza nella religione dei Greci antichi sono privilegi specifici della religione cristiana e delle altre affini, tutte provenienti dall'Asia. Si andò fino ad ora regolarmente commisurando la greca a queste unità di misura, per lo più inconsciamente, ma con una fiducia tanto maggiore. Ogni volta che la religione venne intesa nel senso più alto del ter-

mine, furono esse ed esse solo a far da modello. Si andò così cercando nel mondo religioso greco, senza volerlo, la religiosità orientale, convinti di cercarvi religiosità in generale. Avendone però trovata ben poca, sopratutto nei secoli della più viva spiritualità della civiltà greca, sembrò irrefutabile conclusione non esservi qui luogo alcuno per un elemento veramente religioso. Non si osava più dichiarare, come avevan fatto i primi cristiani, che la fede pagana era stata schietta opera demoniaca. Tuttavia questi furono i migliori conoscitori, chè non l'avevan presa alla leggiera, come fosse qualcosa di puerile e solo superficiale, bensì vi avevano con sacro terrore veduta la contrapposizione del punto di vista cristiano. L'anima non doveva innalzarsi e maturare onde poter accogliere la fede cristiana, sibbene venir completamente rinnovata. Quest'impressione la suscitò la religione della decadenza, e quanto più forte l'avrebbe suscitata la religione degli antichi Greci ancora intatta, in tutta la sua purezza! Ma dal fatto d'esser stata sempre considerata il contrapposto di quella religione, che si era ritenuta fino allora l'unità di misura della religiosità in generale, si può facilmente dedurre che non se ne ebbe mai una giusta comprensione. Dove trovare d'altronde un nuovo e miglior punto di partenza?

Dove, se non nella grecità stessa? La religione non è un bene che s'aggiunge agli altri possessi di un popolo e potrebbe mancare o esser foggiato altrimenti. In essa si esprime ciò che l'uomo giudica degno della massima venerazione. Amore ed essere hanno radici comuni e sono uni in ispirito. Ogni essente, che sia veramente tale, si trova di fronte al vivo ideale del proprio valore sostanziale, della propria forza e del proprio fine come di fronte al divino. L'eterno si rivelò quindi sotto tutt'altro aspetto al greco antico che non all'ebreo, al persiano od

all'indiano. E doveva rispecchiarsi nella sua religione così come era stato chiamato a cercarlo, contemplarlo e venerarlo lo spirito di questa gente creativa ed intelligente.

3.

Quella medesima mondanità e naturalità, che venne biasimata nella religione dei Greci, la riscontriamo nuovamente nelle loro arti figurative. Anche qui la differenza con le orientali è infinita. Invece del mostruoso appare l'organico, invece dell'espressivo e del senso occulto, ciò che noi — precisamente attraverso i Greci — abbiamo imparato a capire come figurazione della natura. Purtuttavia si manifesta ovunque un'altezza, una grandiosità che ci eleva al di sopra del transeunte e della terrestre pesantezza della realtà di fatto. Un miracolo si svolge sotto ai nostri occhi: il naturale s'è fatto uno con lo spirituale e l'eterno, senza perdere in questa fusione nulla della sua ricchezza del suo calore e della sua immediatezza. E non doveva esser stato lo spirito, mediante il quale la fedele osservazione della natura si fece intuizione dell'eterno ed infinito, a foggiare anche la religione del Greco, così com'essa è?

Non vi fu mai fede nella quale il miracolo, nel senso vero e proprio del termine, vale a dire di rottura dell'ordine naturale, abbia avuto parte così misera nella rivelazione divina come presso i Greci antichi. A chi legge attentamente Omero deve saltare all'occhio che nei suoi racconti, malgrado continue allusioni agli dèi ed al loro potere, il miracolo non si presenta mai. Onde provare tutta la singolarità di questo fatto basta prendere a confronto l'Antico Testamento. Jahvè combatte per il suo popolo, e questi senza difendersi vien salvato

dagli Egizi che lo inseguono. Il mare si divide, affinchè i figli d'Israele possano passarlo asciutti, ma i flutti si riversano sugli Egizi, nessuno dei quali scampa dal naufragio. Oppure Dio fa sì che il suo popolo prenda una città, le cui mura al suono delle trombe e al canto degli Israeliti che la circondano crollano da sè, cosicchè a questi non riman che occuparla. Ed ora si pensi come in Omero non succeda nulla senza che appaia la divinità, che incombe dietro l'avvenimento. Però, malgrado questa inaudita prossimità del divino, tutto si svolge naturalmente. Udiamo bensì, anzi lo vediamo in un quadro vivo, un dio che suggerisce allo sconsigliato al momento opportuno il pensiero che lo salva, lo vediamo risvegliar l'entusiasmo e infonder il coraggio, render le membra agili e leggiere e prestar al braccio sicurezza e forza. Se noi però osserviamo più minutamente il momento nel quale si rivelano queste ispirazioni divine, lo vediamo coincidere sempre con quello più significativo nel quale le forze umane, improvvisamente, come fossero toccate da corrente elettrica, si concentrano nella chiara visione, nella risoluzione o nell'azione. Queste svolte decisive, che ogni attento osservatore sa che appartengono alle esperienze normali di una vita movimentata, hanno pel Greco valore di rivelazione divina. Ma alle divinità non lo rinvia solo il fluire degli accadimenti con i suoi momenti più salienti, sibbene anche la durata. Da tutte le grandi forme e situazioni della vita e dell'essere lo fissa l'occhio eterno di una divinità. L'insieme di queste essenze riunite costituisce il sacro essere del mondo. Perciò i poemi omerici son tanto pregni di prossimità e presenza divina quanto nessun altro poema di qualsiasi altra nazione o epoca. Nel loro mondo il divino non domina l'avvenimento naturale quale potenza sovrana: si rivela nelle forme del naturale medesimo,

quale sua essenza e suo essere. Se per gli altri accadono i miracoli, nello spirito del Greco si svolge il più grande dei miracoli pel fatto che gli è dato di vedere gli oggetti nell'esperienza viva in guisa tale, ch'essi gli mostrano i venerabili contorni nel divino, senza nulla perdere della loro realtà naturale.

Riconosciamo qui la direzione spirituale del popolo, il quale doveva insegnare all'umanità ad investigare la natura — nell'uomo ed intorno all'uomo —; e ciò significa che fu esso a darle per primo quell'idea della natura, ch'ora c'è tanto famigliare.

4.

Esperienza, storia ed etnologia insegnano che il mondo si presenta in isvariati modi allo spirito ed all'animo umano. Tra le possibili forme d'intuizione o modi di pensare due emergono con particolare rilievo, destando il nostro interesse, perchè non mancano totalmente in nessun luogo ed in nessun'epoca, per quanto differente possa essere la misura del loro significato manifesto. L'una possiamo denominarla: oggettiva, oppure — in quanto non si voglia prendere quest'espressione nel senso dell'intelletto calcolatore — razionale. Suo oggetto è la realtà naturale, suo fine misurarne l'ampiezza e profondità e intuirne con rispetto le forme ed i valori.

L'altro modo di pensare è il magico ed ha sempre a che fare col dinamico. Forza ed azione sono le sue categorie fondamentali. Perciò cerca ed esalta lo straordinario. Certi popoli primitivi hanno, com'è noto, nomi particolari per la forza miracolosa insita nell'uomo medesimo o nelle cose del mondo. Questo senso pel meraviglioso nasce da una costituzione particolare dell'animo umano, che in modo inesplicabile prende da sè coscienza

di un potere, dal quale possono nascere azioni immense, vale a dire soprannaturali. Perciò abbiamo il diritto di parlare di un modo di pensare magico. Di fronte alla coscienza che ha l'uomo della propria potenza, i fenomeni del mondo esterno stanno come accadimenti e rivelazioni di potenza. È ovvio che non manca neppure qui l'esperienza naturale del regolare e normale. Ma all'interesse appassionato per lo straordinario corrisponde un concetto assai esiguo del naturale. Il regno del naturale si sgretola subito non appena entra in giuoco il mostruoso. Con esso comincia la sfera delle forze ed azioni infinite, il regno del brivido del terrore o della gioia. La grandezza, che qui si offre all'ammirazione e venerazione, è inintuibile e senza forma. Si pone di fronte al mondo dell'esperienza con piena sovranità, ed ha il suo contrapposto solo nel potere magico dell'animo umano. Partendo da questo punto di vista non c'è mai nel mondo naturale un elemento fisso. Le proprietà essenziali delle cose mutano all'infinito; da tutto può nascere tutto.

Questo modo di pensare par esser particolare alle culture primitive; ma non ha in sè e per sè alcunchè di primitivo. Può raggiungere l'immensità, la sublimità. È così profondamente radicato nella natura umana, che nessun popolo e nessuna epoca può completamente rinnegarlo, per quanto significative siano le differenze delle sue manifestazioni. Nelle religioni superiori ne è testimonianza la fede in un Dio che sta di fronte al mondo con un potere infinito e non può venir in nessun modo concepito. Lo troviamo sviluppato al massimo nella cultura spirituale degli Indiani antichi. Qui infatti anche il misterioso Onnipotente, « il Vero tra i veri » (Brahma), è decisamente equiparato alla forza spirituale interiore insita nell'uomo (Atman); e ne vien di conseguenza che il mondo dell'esperienza finisce col venir confi-

nato fuor dal rango della realtà inferiore nel nulla della pura apparenza (cfr. H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1915).

Ciò che qui venne caratterizzato come pensiero magico, naturalmente non fu estraneo neppure ai Greci. Chi però sa vedere i principî delle varie concezioni del mondo, deve riconoscere che la greca si comporta in modo particolarmente negativo verso il pensiero magico. È sulla sponda opposta, e il primo modo di pensare citato trovò in essa la sua massima oggettivazione. Il concetto del mondo naturale, colà limitato e meschino, si fa qui vastissimo. Se noi oggi possiamo pronunciare la parola « natura » in tutta la grandiosità e vivezza del suo senso, così come l'ha adoperata il Goethe, dobbiamo andarne grati allo spirito greco. Perciò qui è possibile al mondo naturale medesimo di stare nella gloria del sublime e del divino. Certamente anche l'intervento degli dèi greci suscita avvenimenti straordinari e travolgenti. Ciò però non vuol significare la manifestazione di una forza che può l'infinito, sibbene la rivelazione di un essere, che si esprime vivo intorno a noi le migliaia di volte quale grande forma essenziale del nostro mondo. Il primo e il sommo non è il potere che realizza l'atto, sibbene l'essere che si manifesta nella forma. Ed i terrori più sacri non provengono dall'immensamente grande e dall'infinitamente potente, sibbene dalle profondità dell'esperienza naturale.

Codesta concezione del mondo, che noi chiamiamo specificamente greca, ha trovato la sua prima e maggior espressione in quell'epoca, monumento della quale sono i poemi omerici. È facilmente identificabile per l'assenza quasi totale di senso magico. L'invocazione che il Goethe alla fine del suo cammino pone in bocca al suo Faust:

« Potessi allontanare dal mio sentiero la magia, disimparare ad uno ad uno tutti gli scongiuri. Così io stessi, o natura, davanti a te uomo, e uomo soltanto, allora sì, meriterebbe d'esser uomini », non fu mai così ben realizzata come nello spirito greco, pel quale la natura che Faust vorrebbe guardare direttamente, senza interventi estranei, è divenuta idea.

Il genio greco deve aver ricevuto le forme della sua fede e del suo culto nell'epoca preomerica; chè in Omero esse sono già fissate, e il presente volume intende per l'appunto mostrare come nei loro tratti principali si mantennero così come erano già presso lui. Trovare il proprio mondo significa, per un popolo come per il singolo, trovare sè medesimo, raggiungere la realizzazione del proprio essere. Perciò l'epoca, che conosciamo attraverso Omero, può dirsi l'epoca geniale della grecità. Con quali rappresentazioni poi le generazioni precedenti avessero potuto collegare i nomi delle deità omeriche, è, rispetto a ciò, di scarso significato. L'idea specificamente greca che le ha fatte quello che esse sono, appartiene in tutta la sua originalità a quell'epoca, testimonio della quale è Omero.

Si suol dire che l'accrescersi e il mutarsi dei bisogni dell'esistenza umana è ciò che si esprime nella formazione dell'immagine di Dio. Sia pure: ma a questi bisogni appartengono anche le esigenze del pensiero e dell'intuizione. L'evento più importante nella vita di un popolo — possiamo noi seguirne o meno il rapporto coi destini esteriori — è lo spuntare del pensiero, che gli è particolare, per così dire tenuto in riserbo da sempre, e dal quale d'allora in poi verrà contrassegnato nella storia universale. Ciò avvenne allorquando la visione arcaica del mondo si tramutò in quella che cominciammo a conoscere con Omero e dopo di lui non incontreremo mai

più con tanta chiarezza e grandiosità. Per quanta parte si possa ascrivere alla ricchezza di pensiero ed al tocco del grande poeta, quand'egli ci presenta le immagini delle rivelazioni divine, pure l'idealità naturale o l'ideal naturalezza che in esse ci stupisce ed incanta, è precisamente il carattere essenziale di questa nuova religione, greca nel senso vero e proprio del termine.

5.

L'antica religione greca ha concepito le cose di questo mondo col più potente senso di realtà che sia mai esistito, e purtuttavia — anzi certamente per questo motivo — riconobbe in esse le linee meravigliose del divino. Non s'aggira fra le pene le esigenze e le segrete beatitudini dell'anima umana; suo tempio è il mondo e la sua conoscenza di Dio è generata dalla ricchezza vitale e dal movimento di esso mondo. E neppur ha bisogno di privarsi della testimonianza dell'esperienze, chè queste soltanto nella varietà dei loro toni, oscuri o luminosi, risolvono le grandi immagini delle divinità.

Non lasciamoci intimorire dall'inconsiderato giudizio di alcuni zelanti e pedanti, i quali tacciano la religione omerica d'immortalità o di primitiva rozzezza, perchè i suoi dèi prendon partito per l'uno o per l'altro o son discordi e talvolta si permettono persino azioni stigmatizzate dalla vita borghese. Tale critica fu certamente esercitata anche da alcuni grandi filosofi greci. Essa non vien giustificata pel fatto che nella grecità stessa il senso religioso della natura potè trasformarsi. Per codesto senso religioso è vero ed importante ciò che ai teorici e moralisti appare insensato e riprovevole. Chi però avrà conosciuto una volta i grandi oggetti della sua

venerazione non oserà più condannare ciò che esso approvò e fece valere.

Nel culto divino degli antichi Greci si manifesta ai nostri occhi una delle più grandi idee religiose dell'umanità — possiam dire: *L'idea religiosa dello spirito europeo.* È assai differente dalle idee religiose delle altre civiltà, in particolare di quelle che sogliono fornire alla nostra scienza delle religioni e filosofia religiosa il modello della formazione religiosa. Ma è essenzialmente affine a tutte le creazioni e pensieri genuinamente greci e concepita nel medesimo loro spirito. Così sta, con le altre opere eterne dei Greci, grande ed imperitura di fronte all'umanità. Ciò che nelle altre religioni par impedire o attraversar la via, si impone alla nostra ammirazione come genialità: la facoltà di vedere il mondo nella luce divina — non un mondo al quale si anela, un mondo che si esige, oppure un mondo misticamente presente in un raro momento di estasi, sibbene quel mondo nel quale siam nati, del quale siam parte, nel quale siamo implicati mediante i sensi e al quale lo spirito ci vincola nella pienezza della vitalità. E le figure, nelle quali questo mondo si manifestò divinamente ai Greci, non dimostrano forse la loro verità nel fatto, che vivono ancor oggi, che ancor oggi ci si fanno incontro non appena vogliamo, fuor dalle grette costrizioni, elevarci ad una libera contemplazione? Zeus, Apollo, Atena, Artemide, Dioniso, Afrodite... quando si venerano le idee dello spirito greco, non bisogna mai dimenticare, che queste furono le sue maggiori, in certo sento il compendio delle sue idee in generale; dureranno finchè lo spirito europeo, che trovò in esse la sua oggettivazione più significativa, non soggiacerà totalmente allo spirito orientale od al razionalismo utilitario.

PRELIMINARI

La nascita di quello spirito del quale fu fatta finora parola, è il presupposto dei poemi omerici, nei quali esso ha trovato non solo la sua prima, ma pure la sua più importante espressione. Perciò codesta nostra trattazione è fondata sulle testimonianze omeriche. Se però, ciò malgrado, vien pure desunto parecchio da altre fonti, ciò è solo nel senso che il quadro della fede religiosa omerica deve venir così completato e rischiarato.

Possiamo trascurare le differenze di tempo fra l'Iliade e l'Odissea, come pure le diversità delle singole parti dell'epos, chè, nell'essenziale, la concezione religiosa è dappertutto la stessa.

Nessuno si scandalizzi per designazioni simili a « era omerica » e altre, che per comodità verranno spesso adoperate. Voglion significare solo il tempo nel quale il mondo intuito da Omero maturò e si fissò. Non vogliono significare nulla che riguardi la sua sfera di valori o di potenza in senso spaziale e neppure sociale.

È un brutto pregiudizio dei nostri tempi il credere che i pensieri universali sorgono dai bisogni dei molti, onde acquistare nella mente dei pochi una solitaria altezza. Vengon partoriti invece dagli spiriti eletti e forti — siano essi gruppi od individui — per poi calare len-

tamente nelle bassure, dove si fanno poveri stanchi e rozzi e s'irrigidiscono. Solo un'epoca povera di spirito poteva credere che gli usi popolari e le concezioni popolari religiose non avessero mai avuto un significato maggiore di quello a cui può giungere, nel pensiero e nella vita, l'uomo comune. Per trovare le loro origini vive bisogna risalire alle regioni superiori.

Ogni religione e concezione del mondo ha il diritto di venir misurata non in latitudine, dov'essa s'appiattisce, si fa grossolana e, perdendo il suo carattere, diviene simile a tutte le altre, sibbene secondo i chiari e grandi contorni delle sue cime. Solo colà è quella che è e quella che non sono le altre.

II.

RELIGIONE E MITO DELL' EPOCA ARCAICA

1.

I poemi omerici si basano su una concezione del mondo chiara e chiusa in sè stessa. La manifestano quasi in ogni verso, mettendo in rapporto con essa tutto quanto di significativo essi cantano, e da questo rapporto soltanto, quanto v'è di significativo riceve il suo carattere particolare. Denominiamo religiosa codesta concezione del mondo, per quanto lontana sia dalla religione di altri popoli e tempi. Infatti per essa il divino è il fondo di ogni essere ed accadere, e questo fondo traspare così chiaramente attraverso le cose ed i fatti, ch'essa è obbligata a parlarne anche in rapporto alle cose ed ai fatti più comuni. Nessuna immagine di vita è per essa priva di elemento divino.

Codesta concezione religiosa dei poemi omerici è chiara e chiusa in sè stessa. Non si esprime mai in formulazioni concettuali di specie dogmatica, ma si manifesta viva in tutto ciò che accade, che vien detto e pensato. E se pure nei particolari si sente qualcosa di ambiguo, nelle grandi linee e nell'essenziale le testimonianze non si contradicono. Si possono metodicamente raccogliere scegliere e numerare: rispondono con chiarezza alle questioni di vita e di morte, uomo e Dio, li-

bertà e destino. Si appalesa evidente un'idea che fissa la natura del divino. Anche l'immagine dei singoli dèi personificati è perfettamente stabilita. Ognuno di essi ha il suo carattere particolare, chiaramente determinato in tutti i suoi tratti. Il poeta può andar certo che il lettore acquisterà una visione ben viva dell'essere e dell'essenza di ognuno. Ogni qualvolta fa comparire un dio, lo caratterizza con pochi segni. Questi segni son sempre tracciati con la maestria che si ammira da millenni in Omero, ma non si suole riconoscergli nelle scene che riguardano gli dèi; mentre dovevan esser proprio queste le più significative, ch'offrivano a chi le sapeva leggere il maggior godimento. Per noi invece i pochi tratti, che ci fan balzare vivo il dio davanti agli occhi, sono le indicazioni più preziose circa il suo essere; la sua figura totale la ricostruiamo da tutti questi tratti.

La divinità, che nei poemi omerici vien rappresentata con tanta chiarezza, è pluriforme e tuttavia ovunque uguale a sè stessa. Spirito elevato e alto significato s'esprimono in ognuna delle sue forme. I poemi inoltre non vogliono partecipare nessuna rivelazione religiosa, nè fondare nessuna dottrina del divino. Vogliono solo contemplare e, nella gioia della contemplazione, dar forma, mentre dinnanzi ad essi si apre tutta la ricchezza dell'universo: terra e cielo, acqua ed aria, alberi e animali, uomini e dèi.

La concezione del mondo, che in essi s'esprime, respira lo spirito che possiam chiamare specificatamente greco. Bisogna convenire che il tempo seguente produsse parecchie visioni e tendenze altrimenti dirette, ma chi fissa la grande linea principale del genio greco, non può aver dubbi: essa segue la direzione omerica. Il modo omerico di vedere e di pensare continua, malgrado tutte le particolarità temporali e personali, nelle opere rappre-

sentative della grecità, siano esse poetiche, d'arte figurativa o teoretiche. Esso ha tutti i caratteri di ciò che — in contrapposto ad ogni altro popolo e in modo speciale all'orientale — si chiama greco; e l'ha come qualcosa di naturale ed ovvio. Il suo mondo d'intuizioni e di pensiero deve quindi esser già esistito nei secoli che precedettero la conclusione dei poemi omerici. Sui processi spirituali che si svolsero allora non abbiamo purtroppo testimonianze dirette; s'erge potente davanti a noi solo ciò che ne fu il risultato. Non possiamo determinare neppure la durata delle epoche decisive. Per quanto possa essere allettante il collegare la trasformazione e la nuova formazione del pensiero con la successione dei periodi della storia culturale, quali il miceneo e il postmiceneo, pure bisogna rinunciare a codesti tentativi, giacchè i documenti, che sarebbero a ciò necessari, mancano assolutamente. Ma sebbene le origini storiche si perdano nelle nebbie del tempo, pure il processo spirituale che andò compiendosi è chiaro ed evidente. I poemi omerici ci mostrano già matura e fissata quella nuova concezione del mondo, che sarà risolutiva per la grecità. Vi sono poi ancora resti ed echi sufficienti — anche in Omero stesso — dai quali possiamo cavare un'idea di quello che prima di allora era stato pensato e creduto.

2.

L'antica fede è terrestre e attaccata all'elemento, così come l'antica esistenza medesima. Terra generazione sangue e morte sono le grandi realtà che predominano. Ognuna di esse ha il suo proprio sacro contorno di immagini e necessità, e nessuna libertà razionale può vincere le severità del loro *hic et nunc*. Benevole e bene-

fiche per colui che riman loro fedele, terribili per colui che le ha in disdegno — non importa se liberamente o no — rinchiudono la vita della società e dell'individuo nei loro ineluttabili ordinamenti. Sono una pluralità, ma appartenenti ad un medesimo regno, e non solo sono parenti fra loro, ma confluiscono tutte in una grande ed unica essenzialità. Lo vediamo nelle deità che le rappresentano: appartengono tutte alla terra, tutte partecipano della vita e della morte; pur essendo ognuna foggiata in un modo particolare, si posson tutte definire divinità della terra e dei morti.

Ciò le contradistingue in modo assoluto dagli dèi nuovi i quali non appartengono nè alla terra nè agli elementi, e non hanno nulla a che fare con la morte. Ma l'antico mondo divino non venne mai dimenticato neppur dopo; non ci si scordò della sua potenza e santità. La religione olimpica cacciò i vecchi dèi dal primo posto, ma li lasciò sussistere in secondo piano, con quella liberalità e verità, che le son proprie più che ad ogni altra. La fede greca non passò attraverso una rivoluzione dommatica, come l'israelitica o la persiana; attraverso la quale rivoluzione il culto antico si sarebbe fatto superstizione o crimine di fronte all'esclusivo dominio dei nuovi signori. Anche in Omero, il più puro testimone della religione olimpica, l'elemento, mantiene il suo antichissimo carattere sacro, e gli spiriti divini che agiscono fuor da esso compaiono a loro tempo in tutta la pienezza del loro significato. Perciò possiamo rappresentarci quasi con esattezza l'essenza dell'antico mondo degli dèi.

È degno di nota che nelle tragedie di Eschilo i due regni degli dèi vengono in conflitto, così come stessero per trionfare proprio in quel momento i signori dell'Olimpo

sulle antiche potenze. Echeggia il lamento e lo scherno del titano *Prometeo* nella solitudine scitica, ov'egli è incatenato alla roccia quale avversario del nuovo re degli dèi. Chiama i primitivi elementi divini a testimonio della violenza usatagli: l'etere celeste i venti i fiumi i flutti del mare la terra madre e l'occhio splendente del sole (Eschilo, Prom., 88 ss.): il coro delle Oceanine piange sulla sua sorte ed infine cala con lui nell'abisso. Però qui l'antitesi, almeno nel frammento rimastoci, si manifesta solo unilateralmente. Nelle *Eumenidi* invece si giunge alla scissione formale dei due regni divini e dei loro diritti. Le antiche potenze e la loro protesta contro i « nuovi dèi » vengon rappresentate dalle Erinni e, se in un solo caso nasce l'alterco, questo caso è di così alto significato ed il comportamento dei partigiani divini così espressivo, che si dà evidentissimo a conoscere non già la molteplicità, bensì il carattere fondamentale dell'antica religione della terra.

Le Eumenidi stesse si denominano Figlie della Notte (321, 416), della potentissima prima deità, che anche nell'Iliade vien invocata con venerazione. Le Moire sono loro sorelle (960), le « venerande », le potenze che sovrastano alle nascite alle nozze alla morte e destinano la sorte d'ogni vita umana. Dalle loro mani proviene ogni benedizione sulla terra: salute fecondità ricchezze pace (904 ss.). Perciò gli Ateniesi offrivano loro sacrifizi al tempo delle nozze (835, cfr. gli scolii). Le immagini del loro culto in Atene (cfr. Paus. I, 28, 6) non avevano in sè nulla che suscitasse l'orrore, e la maggior parte dei nomi, coi quali vengono invocate qua e là, esprime meno il terrore che il rispetto: « Semnai », ossia « le severe », venivan chiamate in Atene, altrove Eumenidi, ossia « le benevole », oppure « potniai », ossia « Signore ». Sono parenti delle altre divinità della sfera terrestre, per

esempio delle Cariti. L'antica Madre Terra, Demetra, come Erinni Demetra, ne porta il nome, e la stessa Gaia vien designata come loro madre (Sofocle, Edipo a Col. 40). Senza malintesi possibili i versi di Epimenide (Framm. 19, Diels) manifestano la loro appartenenza alla Terra e all'antica stirpe degli dèi: Crono, il re degli dèi preolimpici, il maggiore di tutti i Titani, le ha generate con Euonime, la dea della terra, insieme ad Afrodite e alle Moire. Ma la benedizione delle divinità terrestri è collegata al sommo ordine, del quale sono esse le custodi. Guai a chi lo turba! Le amorevoli dispensatrici si mutano all'istante in ispiriti malefici di fronte ai quali non c'è scampo, chè esse sono inesorabili. Questo zelo nella sorveglianza della sacra costituzione della natura, questa collera torva contro colui che l'oltraggia, questa tremenda consequenzialità, per la quale egli vien chiamato a render conto di ciò che ha fatto e a pagare il fio con l'ultima goccia di sangue, senza badare se fu cattiva o buona intenzione a spingerlo ad agire o se il pentimento gli merita misericordia — questo carattere severo e minaccioso della natura risalta nelle Erinni con particolare rilievo e da esso deriva il loro nome: « le Furie ».

La tragedia di Eschilo le mostra allorquando perseguitano Oreste per l'atroce crimine commesso contro il sacro carattere del sangue; ha versato il sangue della propria madre. Sono, per così dire, gli spiriti di quel sangue sparso che grida al cielo. S'abbeverano del sangue dell'uccisa (184) ed inseguono l'uccisore, come fiera alla quale si dà la caccia finchè cade morta. Egli è preso da follia. Ovunque egli vada o sosti, esse sono presso di lui e lo fissano con occhio crudele. Egli ha peccato nel suo proprio sangue. Esse vogliono suggerglielo dalle membra vive per poi trascinar lui, ombra esangue, nella notte del terrore (264 ss.). Ma Oreste non ha compiuto il delitto

con animo di criminale. Doveva vendicar il padre, il re Agamennone, giacchè codesta donna, la madre, il giorno del ritorno lo aveva a sua volta ingannato ed ucciso in modo infame. Dietro a lui stava uno più grande di lui: il dio Apollo che esigeva da lui la vendetta. Gli sta a fianco anche ora al tribunale, che deve condannarlo od assolverlo, davanti agli anziani d'Atene. Le Erinni son le accusatrici. Qui s'incontrano gli dèi nuovi e gli antichi. L'antico divino diritto della terra protesta contro il nuovo spirito olimpico.

Son due mondi che cozzano. Ciascuno rappresenta ampiamente quello che è, ciascuno vuol far valere i propri motivi. E mentre essi si giudicano così l'un l'altro, l'intimo della loro essenza va manifestandosi a noi.

Apollo, il dio olimpico, prova il più profondo ribrezzo dinnanzi agli spiriti spaventosi, che sorbiscono sangue umano e celebrano le loro orrende feste nei luoghi dei supplizi e dell'abominio (186 ss.). Le Erinni son tutt'uno col sangue. Sordo e cieco come il volere del sangue è ogni loro pensare ed agire. Alla libertà spirituale del dio olimpico contrappongono schernendola la loro rigidità; infatti la mollezza della natura priva di spirito si fa durezza petrigna nella difesa. Esse non conoscono che fatti. Stabiliti ch'essi siano, ogni ulteriore parola è superflua. All'azione segue la conseguenza preordinata da tutta l'eternità. La loro argomentazione è la più semplice pensabile, scherno all'autonomia dello spirito. « Hai tu ucciso la madre? » chiedono all'accusato (587). Il suo assenso è decisivo. Non gli giova affatto che Apollo gli abbia comandata l'azione nefasta, Apollo, i cui detti derivano tutti da Zeus medesimo. Oreste ha vendicato l'assassinio del padre suo Agamennone. È forse giusto che il vendicatore del padre versi il sangue della madre? Secondo la legge del sangue la ri-

sposta non può suonare che negativa, e le Erinni debbono uscir vittoriose. Azione cruenta sta contro azione cruenta, e quella di Oreste pesa incomparabilmente di più, perchè egli ha versato il proprio sangue, mentre Clitemnestra fu solo l'assassina dello sposo di sangue non affine (605 ss.).

Che significa in questa sfera la discriminazione spirituale di Apollo, che, estranea, proviene da un mondo di tutt'altri valori e ordinamenti, e non può venire sentita dalle Erinni se non come iniquo arbitrio? Non è importante, egli ci dice (625 ss.), il fatto del sangue versato, chè se ciò fosse, l'operato di Oreste sarebbe simile a quello di Clitemnestra, che subì per ciò pena di morte, anzi sarebbe ancor più nefando poichè questi uccise la propria madre. La dignità dell'ucciso e l'insulto subìto decidono del carattere dell'azione. Qui è un nobile signore, un re per grazia di Dio, che venne trucidato il giorno del suo glorioso ritorno dal campo di battaglia, ed inoltre da una femmina che lo ingannò adulandolo ed approfittò di un meschino momento d'impotenza per colpirlo a morte. Le Erinni in tutto ciò capiscono solo che il padre avrebbe dovuto valere più della madre e che il sangue materno avrebbe dovuto restare senza soddisfazione. A chi ora la decisione?

Vediamo con terrore due ordini di mondi stare l'uno di fronte all'altro e la loro opposizione non si risolve. È uno dei tratti più grandiosi e peculiari del pensiero greco, ciò che Eschilo qui intende rappresentare lasciando insoluta codesta opposizione. Nessuna sentenza pone la ragione o il torto dall'una o dall'altra parte. La medesima Atena, la dea, dichiara che non è di sua competenza pronunciare la parola decisiva in codesta questione di diritto (471). Istituisce i giudici, che in avvenire dovranno pronunciare il giudizio nei processi cruen-

ti e si riserva un solo voto che dà ad Oreste, poichè ella stessa sta dalla parte della virilità e del padre suo, e la morte di una femmina, che uccise lo sposo, capo della casa, non può avere ai suoi occhi significato eccessivo (735 ss.). Senza il suffragio di Atena Oreste sarebbe stato perduto. Egli ne esce a parità di voti. Le dee della vendetta però alla fine vengono beneficate da Atena, che garantisce loro grandi onori ed esse benedicono, invece di maledirli, paese e uomini. Questi precedenti son di sommo significato. La tragedia eschilea celebra l'istituzione del tribunale attico, mediante il quale subentra, al posto dell'antichissima espiazione dell'assassinio, la giustizia ed il potere dello Stato. Ma pei Greci codesto avvenimento acquista un senso tanto alto, che s'eleva sino al regno degli dèi. Allorquando fra gli uomini si ha da decider qualcosa, la discussione bisogna che avvenga prima fra gli dèi. Qui i nuovi dèi stanno di fronte agli antichi; il chiaro e libero spirito dell'Olimpo s'incontra con quello ottuso impacciato terrestre delle forze elementari. E gli olimpici giustificano la loro nuova signoria, riconciliandosi con le antiche potenze. La nuova verità non spegne completamente il rispetto per l'antica.

Le Erinni della tragedia eschilea ci offrono un quadro vivo di quello ch'erano le antiche potenze della terra. Assai significativa è la presa di posizione di Atena a favore della virilità. Infatti si potrebbe anche dire che qui si trovano l'una di fronte all'altra la concezione *virile* e *femminile* dell'esistenza. Le stesse Erinni son femmine e, come la maggior parte delle divinità, della sfera terrestre. Come prettamente femminile è la domanda, con la quale vogliono stabilire la colpa: « Hai tu ucciso la madre? »! La risposta deve essere decisiva: un no od un sì. Il senso realistico della donna non ci venne mai posto sotto gli occhi con tanta verità e, ad un tempo,

terribilità. Cominciamo solo ora a capire la soggezione, la severità e ad un tempo la magnanimità dell'antico regno degli dèi. La preponderanza del femmineo è una delle determinazioni più importanti del suo carattere, mentre nella deità olimpica trionfa l'idea maschile.

È un regno materno di forme tensioni ed ordinamenti, della cui santità tutta l'esistenza umana è permeata. Al suo centro sta la Terra medesima, quale dea prima, sotto vari nomi. Dal suo grembo sgorga ogni vita e opulenza che in essa ritorna. Nascita e morte son sue e chiudono in lei il cerchio sacro. Ma tanto inesauribile è la sua forza vitale, tanto ricchi e generosi sono i suoi doni, ed altrettanto sacrosanti e inviolabili sono le sue costituzioni. Ogni essere e divenire deve inserirsi in un ordine fisso. Ed il furore delle Erinni si desta, allorquando codesto ordine vien spezzato. Ovunque accada qualcosa contro natura, esse contrappongono il loro No! Chiudon la bocca al cavallo di Achille, al quale la dea Era aveva improvvisamente dato voce umana (Iliade, 19, 418). Eraclito le chiama (Framm. 94, Diels) « sbirri di Dike » e dice che per timore di esse « persino il sole non oltrepasserà mai la misura ».

È indiscutibile che dalla fede nell'ordine naturale e nella sua fissità dipende pure il timore di quello che gli antichi chiamano la « gelosia » degli dèi. Codesta concezione, che porta quel che di primitivo proprio alla religione arcaica anche nella classica — del resto ancor vivo fra noi, se pure in tutt'altra forma — va ben poco d'accordo con una fede nella divinità, intesa quale persona spirituale. Il fatto poi che, malgrado tutto, non sia mai stata totalmente eliminata, dimostra quanto profondamente sia radicata nell'animo dell'uomo la fede negli eterni ordinamenti. La troviamo perciò fortemente sviluppata nelle civiltà primitive e serve precisamente

di norma per la loro concezione del mondo. Si rivela poi ancora nell'invincibile paura, che un certo grado di felicità, intesa come eccesso, possa risvegliare lo sdegno delle potenze superiori.

Questa viva coscienza di norme e disposizioni fisse è caratteristica per una religione, che rappresenta la divinità non quale forma e persona, ma piuttosto quale oscura potenza. Qui si fa ancora una volta evidente la grande differenza che corre fra il vecchio ed il nuovo mondo degli dèi. L'antica divinità non va solo d'accordo con la fede nella venerabilità degli ordinamenti naturali, sibbene è propriamente una cosa sola con questa venerabilità. In essa vien rappresentato l'ordine come sacra volontà del mondo elementare. Questo ordine non è per nulla meccanico. Può venir spezzato. Ma ogni volta che ciò accade si erge minacciosa e imperiosa la sacra volontà a ripristinarlo. Anche la vita umana è totalmente inserita in quest'ordine. Ed è qui, ove tanto agisce l'arbitrio, ch'esso manifesta più chiaramente la sua essenza; la sua potenza vien evocata fuor dalle tenebre mediante imprecazioni ed incantesimi.

Ed eccoci giunti improvvisamente alla *magia*. Effettivamente essa è tanto vicina alla sfera di vita e di pensiero che abbiamo cercato di descrivere quanto lontana è dall'omerica.

Si concepisce oggi la magia primitiva sovente in senso razionale e meccanicistico, quale una pratica, la di cui azione riposi solo nella forza sua propria. Ma è codesta una concezione assai limitata. Tutte le vere magie presuppongono da un lato la coscienza umana e la concentrazione del pensiero, dall'altro l'esistenza di un ordine naturale rigido, ma non meccanico. L'atto veramente magico è solo possibile in uno stato di eccitazione particolare. Codesto eccitamento però subentra, allorquando l'animo

ha la sensazione che le venerande regole della natura abbiano subìto uno sfregio. Ciò è quanto distingue la vera magia dall'arbitrarietà, che si suol oggi prendere come punto di partenza onde spiegarla. Non bisognerebbe mai cessar di vedere come essa sia intimamente connessa alla coscienza delle norme universalmente valevoli, che limitano la volontà personale. Non è arbitrio se l'infelice maledice il prepotente, il padre offeso o la madre maltrattata il figlio, il vecchio il giovane insolente. E son questi precisamente i casi nei quali, secondo l'antiche concezioni del mondo, le divinità si ergono sdegnate.

Esse medesime si denominano nella loro casa sotterranea « imprecazioni » (Arai) (Eschilo, Eum. 417). La maledizione di colui che ha subìto violenza e la vendetta demoniaca per l'ordine universale turbato sono alla fine un'unica ed identica cosa. Così il povero od il mendicante è una personalità venerabile, e quando vien scacciato spietatamente dalla tavola del ricco e, peggio, maltrattato, il prepotente incorre nella vendetta delle Erinni, che stanno al fianco del misero (Odissea, 17, 475). Concetto affine è quello del carattere sacro ch'ha la mensa ospitale: qualsiasi offesa fattale irrita profondamente le potenze superiori (Odissea, 21, 28). Zeus assunse poi più tardi personalmente, insieme a parecchie cose dell'antico diritto, la protezione degli ospiti forestieri e di coloro che chiedono asilo (Odissea, 9, 270 s.); da qui il suo ben noto attributo di « protettore dello straniero » (Xenios), che esprime chiaramente codesto lato della sua attività.

Ma assai più gravi sono i diritti del sangue e della parentela. La storia di Altea e Meleagro dimostra che l'intuizione della santità di questi legami e della terribilità della collera di queste potenze andò formandosi

in un'epoca che la pensava ben altrimenti dell'epoca storica per ciò che riguarda la parentela. Altea vota alla morte il figlio suo, perch'egli ha ucciso in guerra il di lei fratello carnale (Iliade, 9, 565 ss.). Irrorato il volto di lagrime s'inginocchia al suolo, percuote la terra con le mani, chiama le potenze sotterranee affinchè diano morte al figlio. « E l'Erinni spietata, errante nelle tenebre, ascolta la sua voce dal profondo ». Meleagro ha ucciso in guerra il fratello di sua madre. Non fu un atto volontario personale; a sua volta egli avrebbe potuto venir ucciso da quello. Ed ancor meno colpevole è Edipo, il quale senza saperlo aveva violato la madre prendendola in moglie, dopo di aver inconsapevolmente ucciso il padre. Il misfatto rimase celato a lungo, come narra l'Odissea (11, 272 ss.). La madre s'impiccò e lasciò che pesasse su Edipo l'infinito tormento dato dalle « Furie che una madre invoca ». E tutto ciò appar tanto più naturale, se è la durezza di cuore del figlio a spinger la madre a pronunciare la parola della maledizione, che risuona e riecheggia nei regni sotterranei. Telemaco non può costringer la madre ad andar sposa di un altro e lasciare la casa; le potenze superiori lo punirebbero, chè nell'andarsene l'infelice invocherebbe l' « orrende Erinni » (Odissea, 2, 135). Ma pure il padre invoca le « crudeli Erinni » contro il figlio, quand'egli invece di tributargli gli onori dovutigli lo insulta. Così narra Fenice nell'Iliade (9, 454).

Vediamo dunque qui nelle materne dee terrestri le protettrici e rappresentanti degli ordini gerarchici, che vincolano reciprocamente genitori figli e fratelli. Anche i vari diritti di primogenitura trovano in esse la loro consacrazione. Ancor nell'Iliade vien ricordato a Poseidone, che vuol trasgredire i comandi di Zeus, come le Erinni stiano sempre al lato del più anziano (15, 204) ed egli pel momento cede e s'accontenta.

Ma queste dee terrestri non rappresentano solo lo spirito del sangue famigliare; rispondono ad ogni invocazione del sangue, che crea gli obblighi da uomo ad uomo. Questo dovere non ha però nulla a che fare con l'amor del prossimo o col disinteresse. Non si fonda affatto nè su una dottrina, nè su una concezione qualsiasi, bensì solo sull'elementare forza convincente ed avvincente della necessità vitale. L'ordinamento oggettivo al quale appartiene giunge esattamente fin là dove agisce la ribellione spontanea dell'anima angosciata e tormentata che sfoga, imprecando ed appellandosi ad esso, la sua pena che sente essere contro natura.

È così che nell'antica sfera delle cose sacre sono inclusi i doveri verso gli indigenti i deboli i viandanti. Nell'Iliade lo sdegno delle potenze eterne contro la mancanza di compassione è sempre ancor vivo. Lo esprime Ettore morente e sulle sue labbra suona maledizione. Scongiura in un primo tempo Achille, per tutto quanto gli è sacro, di non gettare il suo cadavere in pasto ai cani, ma di consegnarlo dietro ricco riscatto ai genitori onde abbia onorata sepoltura. Invano. Ed ecco che con l'ultimo soffio di voce dice (22, 356 ss.): « Hai cuore di ferro e lo sapevo. Ma bada ch'io non divenga per te la cagione del corruccio divino ». Ed infatti Apollo, come vi alludono le ultime parole di Ettore, minaccia dell'ira degli dèi lo spietato che trascina nella polvere il cadavere dell'ucciso « offendendo nella sua collera persino l'insensibil terra ». Pel modo di pensare arcaico codesto è un crimine orrendo, chè Gaia « la Terra, fra divi esimia diva altrice inesaurita.... », come canta il coro dell'Antigone di Sofocle (337), è infine una con Temi (cfr. Eschilo, Prom. 209), la dea del legittimo e del necessario. La gravità che assumevano gli elementari doveri dell'uomo nella vecchia religione della Terra, si appalesa

nelle maledizioni scagliate dal sacerdote della gente dei Buzigi (colui che aggioga i buoi), in Atene, durante la sacra aratura, fra l'altro contro coloro che non mostran la via agli sperduti.

La divinità della Terra e della fertilità, nel cui nome vengono consacrati i comandamenti elementari, non è solo madre dei viventi. Anche i morti le appartengono. L'uccisore della madre non deve trovar pace, come minacciano le Erinni ad Oreste (Eschilo, Eumen. 267 ss.) neppure negli inferi. Ed elencano i crimini massimi che debbono venir puniti nell'Ade: sono i peccati contro la divinità, contro l'ospitalità, contro i genitori. Contro la divinità pecca prima di tutto lo spergiuro; ed è degno di nota come nell'Iliade, dove s'ignora affatto una possibile beatitudine o pena d'oltre tomba, si trovi una solenne forma di giuramento, nella quale, oltre a Zeus, il Sole, i Fiumi, la Terra, vengono chiamate a testimonio anche le potenze degli inferi « che puniscono i morti violatori dei patti » (3, 278). Trittolemo, ch'è mandato da Demetra Eleusinia a benedire i frutti del campo, avrebbe anche proclamato quelle leggi fondamentali, delle quali fa parte da sempre il rispetto dovuto ai genitori. Ed Eleusi era precisamente noto come il luogo dei principali Misteri della Grecia, vantato anche da Cicerone, per aver insegnato agli uomini non solo « a vivere con allegrezza, ma a morire ancora con speranza migliore » (Cicerone, de legibus, 2, 14).

Nella religione della Terra il morto non è separato dalla comunità dei viventi; è solo divenuto più venerabile e potente. Dimora nel grembo materno della Terra — Demetreo, ossia appartenente a Demetra, alla « Madre Terra », si chiamava anticamente in Atene (Plutarco, de fac. in orb. lun. 28 — e colà lo raggiungono le preghiere ed i doni dei viventi, da là manda le sue

benedizioni su di essi. In certi determinati giorni, allorquando la terra si apre e nuova vita germoglia, ritornan tutti i morti, accolti da feste che duran pel tempo della loro visita.

Codesta credenza presuppone la sepoltura nella terra, per cui il corpo ritorna nel grembo della terra dal quale provenne. Di quest'uso non è fatta menzione nell'epoca omerica. Qui è cosa ovvia il bruciare i cadaveri, al che si collega indubbiamente una differente concezione dei morti — differenza anche questa che caratterizza le nuove di fronte alle vecchie religioni: i morti ora, pur non cessando di essere, hanno un essere che non è più affatto quello dei viventi e non esiste più collegamento fra le due sfere. Anzi: la sfera della morte ha perso il suo carattere sacro, gli dèi appartengono completamente alla vita e sono, per la loro essenza medesima, separati da tutto ciò che è morto. Gli dèi olimpici non hanno nulla a che fare coi morti, vien anzi detto espressamente di loro, che essi abborriscono l'oscuro regno della morte (Iliade, 20, 65). In Omero non temono per altro il contatto con un morto, chè l'esistenza di questi fa parte assolutamente del passato; ma in epoche posteriori, quando il problema della morte non venne più affrontato così liberamente, evitano la vicinanza di morenti e di morti, per non venir contaminati (cfr. Euripide, Alc. 22; Ippol. 1437). Tale è il distacco fra gli dèi antichi e gli olimpici. Chè quelli sono, per quanto ognuno di specie diversa, tutti senza eccezione ad un tempo dèi sotterranei e dèi dei morti.

In tutto ciò si manifesta lo spirito della Terra, dalla quale provengono tutte le benedizioni e i doveri dell'esistenza terrena, la quale partorisce i viventi e, quando suona la loro ora, li riaccoglie nuovamente in sè. La maternità, il femmineo ha il primo posto in questa reli-

gione legata alla terra. Non manca il mascolino, ma subordinato al femmineo. Ciò vale pure per *Poseidone*, di cui il potere si estendeva nell'epoche preistoriche indubbiamente sull'intero universo. Il suo nome (cfr. Kretschmer, Glotta I) lo definisce come lo sposo della grande dea, della quale ci occupammo finora.

In Omero la sfera di dominio di questo dio si limita al mare. Quand'anche prende parte alle battaglie, quale amico dei Greci, basta confrontarlo con gli altri olimpici, per riconoscere la limitatezza del suo significato. Mentre quelli s'inseriscono nella vita dell'uomo nei modi più svariati, egli vien solo pensato in relazione al mare ed al destriero. Purtuttavia è lui solo che osa protestare contro la prepotenza di Zeus, e lo confina in cielo, unico suo regno (Iliade, 15, 195). Deve esser stato in altri tempi assai più potente di quel che appaia nell'Iliade. I poemi omerici tendono ripetutamente a chiarire, imprimendogli un forte carattere, che la sua vera e propria grandezza è cosa passata. Lo pongono sovente di fronte alle divinità più recenti, ed ogni volta appare un po' greve e antiquato rispetto allo spirito chiaro ed agile di un Apollo (cfr. Iliade, 21, 435 ss.; Odissea, 8, 344 ss.). Ora Poseidone, secondo la concezione dell'Iliade (15, 204) è il fratello minore di Zeus. Ma, come si mostrerà in seguito, Esiodo ha conservato l'antica tradizione, quando fa di Zeus (Teogonia, 453 ss.) l'ultimo rampollo di Crono.

L'originaria potenza di Poseidone si esprime ancora nei figli, che il mito gli attribuisce: sono gigantesche sfrenate nature esprimenti la forza, come Orione, Oto, Efialte, Polifemo ed altri. Quello che egli poi propriamente fu, lo dice il nome con grande evidenza. La seconda parte di questo nome, che allude alla dea Terra, contiene lo stesso vocabolo arcaico, col qual vien chiamata Damater (Demetra), la « Madre Da ». I culti

arcadici han conservato ancora antichissimi miti riguardanti i vincoli che lo legano a questa dea. L'Erinni Demetra, colà venerata, vien fecondata, sotto le spoglie di giumenta, da Poseidone, trasformato in cavallo, e partorisce una figlia ed Arione, il cavallo divino, del quale si dice pure esser stata la Terra medesima a generarlo (Antimaco, presso Pausan. 8, 25, 9). Affine a questo mito è l'altro, secondo il quale Poseidone si sarebbe accoppiato con la Medusa (Esiodo, Teogon. 278). Anch'essa porta un nome della dea Terra. Medusa significa « la dominante ». E qui la vecchia dea Terra genera i suoi figli a mo' dei più orrendi miti: vien decapitata da Perseo ed ecco venire alla luce Crisaoro « l'uomo dalla spada d'oro » e Pegaso il cavallo lampo. Che la dea Terra ed il suo sposo si uniscano sotto l'aspetto di cavalli, corrisponde esattamente alle antiche rappresentazioni che il cavallo appartenga alla terra ed al mondo sotterraneo. Poseidone funge da creatore padre o donatore del cavallo, da esso deriva l'appellativo di Ippio e vien onorato con sacrifizi di cavalli e corse di carri. Secondo la leggenda arcaica, Rea diede a Crono un puledro da divorare invece di Poseidone. Suo figlio Neleo dovrebbe essere cresciuto fra i cavalli. Con Neleo « lo spietato » eccoci giunti nel regno degli inferi: e non pochi son gli elementi che indicano come anche Poseidone un tempo vi abbia dimorato. Se ci chiediamo in quali gesta si manifestò la forza dello sposo della Terra, troveremo esser state fra le più importanti lo scotimento della terra, dal che egli trasse e conservò molti appellativi. È sempre il terribile dio del terremoto. Nell'Iliade (20, 56 ss.) scuote la terra in tal modo, che ne tremano le montagne e lo spaventoso regno della morte minaccia di schiudersi. Ma non solo spacca la terra, sibbene fa zampillare da essa acqua salata e dolce, diventando così il dio

delle fonti e dei fiumi. Si manifesta però maestoso nell'oceano, l'agitazione del quale è assai simile a quella del terremoto.

L'immagine di lui come dominatore dei mari, sola rimasta in Omero di tutta la sua passata possanza, partecipa tanto della sua figurazione originale quanto di quella di scuotitore della terra. Quello che è conservato da una fede, non può non aver da sempre destato forti impressioni. Certamente però non bisogna dimenticare che in Omero, ed anche nella comune credenza dei tempi postomerici, non troviamo che frammenti del passato splendore di Poseidone; tale restrizione indica una ben più grande trasformazione di pensiero, in quanto Poseidone un tempo era stato non solo un grande dio, ma aveva avuto pure significato più vasto, ossia, come lo dice il nome, rappresentava la mascolinità a fianco della divinità femminea, la Terra. Sotto questo aspetto possiamo paragonarlo solo a Zeus folgorante; chè anch'egli scagliava fulmini ed il suo noto tridente originariamente non era null'altro che il fulmine.

Questo Poseidone appare nel mito, come vedemmo, sotto l'aspetto di cavallo e la sua compagna Demetra di giumenta. Ciò è tipico per la caratterizzazione degli dèi dell'epoca arcaica e tutto quanto ci si farà incontro più tardi quale apparizione di divinità in forma animale o di animale che accompagna il dio sotto spoglie umane, risale a questo periodo religioso. Le saghe degli dèi sono ancor piene di testimonianze che ci dicono com'essi un tempo prediligessero manifestarsi in forma animale, mentre per la nuova forma di pensiero tutto ciò può solo significare che essi avevano assunto la forma animale in determinati momenti e per determinati intenti, dal che nacquero in gran parte le celebri e popolari storie di metamorfosi. Orignariamente però il corpo dell'ani-

male doveva essere assolutamente conforme al dio che lo portava e così i singoli dèi non poterono liberarsi, anche nelle mutate condizioni d'esistenza dei tempi nuovi, dal legame con determinati animali; ciò che vien messo poi tipicamente in rilievo negli appellativi, nei riti propiziatori e nelle saghe.

Per l'uomo del giorno d'oggi è assai difficile capire codesta strana mentalità e sarebbe meglio egli non cercasse di andarvi troppo addentro, piuttosto che falsarla con le proprie categorie di pensiero. Idea falsa è per esempio il dire che nei tempi arcaici s'eran rappresentati gli dèi come animali, così come negli omerici e postomerici eran stati rappresentati antropomorficamente. La religione olimpica dà alla divinità solo aspetto umano. Questa determinazione mostra un fondamentale mutamento di pensiero, il ricercare il senso del quale sarà poi nostro compito futuro. È peculiare alla mentalità arcaica precisamente la sua indeterminatezza. La rappresentazione animalesca degli dèi non esclude affatto l'umana. Ci si può facilmente convincere presso i popoli selvaggi d'oggi, quanto sia errato il presupporre che i tempi primitivi del pensiero umano avessero ciò che noi chiamiamo « concetti semplici », mentre è proprio del primitivo il non essere semplice. In questo mondo di pensiero e di intuizioni un determinato uomo o superuomo sotto spoglie umane può esser tale e contemporaneamente animale o pianta o qualcosa d'altro assolutamente incompatibile pel nostro modo di vedere, e quando la ricerca scientifica su tali argomenti parte da intuizioni concrete e chiare, ha già smarrito fin da principio la via della comprensione. Anche nelle religioni storiche dove sempre è rimasto qualcosa del vecchio e dell'antico, nel culto e nella leggenda o nella fede popolare troviamo lo stesso agile movimento d'intuizione,

rispetto al quale il nostro modo di rappresentare, educato a voler dominar la natura, appare rigido e meccanico. Il Fiume divino è quest'acqua concreta, ch'io vedo scorrere, sento mormorare e posso attingere con la mano; contemporaneamente però è pure un toro ed inoltre un essere d'aspetto umano, esattamente come in una concezione primitiva, il nucleo originario di una stirpe è formato da uomini che possono essere ad un tempo aquile od altro. L'arte figurativa interpreta codesta pienezza di essere con forme ibride e che queste a partire da un certo tempo siano escluse per le grandi divinità, è segno assai significativo per la trasformazione del pensiero. Il che manifesta ancora una volta come la nuova direzione del pensiero va allontanandosi dall'elemento. La fluidità proteica della rappresentazione caratterizza la sua oggettività terrestre. Par essere una contraddizione, invece è naturalissimo. Se pensiero e culto sono legati all'essere elementare, non possono possedere contemporaneamente la libertà e l'inequivocabile chiarezza della forma spirituale. Perciò il modo di pensare e d'intuire asiatico è rimasto sempre fermo a quel grado, che lo spirito del mondo omerico fondamentalmente ha superato. Nella sua preistoria invece, e tanto più quanto più lontano si risale, deve aver predominato anche qui fortemente il pensiero elementare. Per loro, essere era intimamente collegato ad alberi piante acque terra e formazioni telluriche, a vento e nuvole. Non abitavano il cielo come gli dèi olimpici, sibbene sulla e nella terra.

3.

Vedemmo come nella religione arcaica domini il femmineo. Ciò si rivela assai chiaramente dalle sue tendenze: le donne hanno fra i divini rango massimo.

Anche per Poseidone, di cui il potere deve esser stato un tempo così grande e vasto da poter venir paragonato a quello di Zeus, bisogna pur riconoscere ch'egli non fu mai pari in dignità alla dea Terra. Venne invocato nella preghiera quale suo sposo, come lo dice il nome, denominazione che antiquata riecheggia ancora solennemente in Omero per Zeus (per es. Iliade, 7, 411; 16, 88). Un soffio materno attraversa questo primitivo mondo divino, e gli è altrettanto caratteristico quanto la paternità e virilità pel mondo omerico. Nelle antiche storie di Urano e Gaia, di Crono e Rea, delle quali tosto ci occuperemo, i figli stan tutti dalla parte della madre, ed il padre vi appare come uno staniero col quale essi non hanno nulla a che fare. Come altrimenti accade nel regno di Zeus, dove le divinità principali ostentan la provenienza dal padre!

Ma non è solo il fatto che il mascolino abbia men peso del femmineo, ciò che differenzia la religione preomerica dall'omerica. Gli dèi maschili son qui foggiati diversamente da come noi siamo avvezzi a rappresentarceli secondo Omero o l'arte classica. Essi sono i Titani, dei quali vien narrato che vennero cacciati dagli dèi olimpici e precipitati e rinchiusi negli inferi. La tradizione ha conservato il ricordo di una violenta disputa, che finì con la vittoria dei nuovi dèi. Che cosa si superò? Certamente non solo nomi, ma essenzialità.

Ne sappiamo abbastanza sui Titani per poter concludere ch'essi erano fondamentalmente diversi dagli olimpici, che li sconfissero. La prima delle sopracitate tragedie di Eschilo ce ne mette uno sotto gli occhi di commovente grandezza: *Prometeo*.

È un dio, figlio della grande dea Terra; la sua tracotanza non potè esser vinta neppure dal nuovo signore del cielo. Egli sdegna la giovane generazione di dèi, che

lo maltratta solo perch'egli ha impedito la corruzione dell'uomo. A testimonio del torto patito, chiama gli elementi originariamente divini: l'etere, i venti, le acque, l'oceano, la materna terra, ed il sole. Intorno a lui stanno le figlie dell'Oceano, il vecchio Dio del fiume che circonda la terra interviene in persona onde mostrare la sua solidarietà. Eschilo concepì questo Prometeo, che porta con sè nell'abisso il potente mistero, di tale grandezza da fissarlo per sempre nello spirito dell'umanità. Ma non c'è dubbio: nei tempi addietro era stato meno nobile. Egli era, come Efesto, un dio del fuoco e dell'industria, al quale l'esistenza umana doveva molto, anzi tutto. Ma *come* dispensava al genere umano i suoi benefici? Esiodo lo denomina « lo scaltro » (ἀγκυλομήτης: Teog. 546; Erga, 48). Così chiama Omero sovente pure Crono, il maggiore di tutti i Titani, e solo lui; il racconto di Esiodo dà anche a lui il medesimo appellativo (Teog. 18, 137, 168, 473, 495). Deve essere stato per entrambi i Titani assai caratteristico. Infatti i miti che trattano di essi, ce li mostrano come esseri, di cui la forza consiste nell'astuzia e nell'attacco di sorpresa. Ma Omero non parla affatto delle loro gesta, e per saperne qualcosa dobbiamo consultare Esiodo. Al cantore, che era stato incantato dalla superba e magnifica virilità degli olimpici, codesti caratteri e tutti i miti nei quali comparivano, dovevano riuscire spiacevoli. Prometto si procura con un ladrocinio il fuoco tanto utile agli uomini (Esiodo, Teog. 566; Erga, 50); si trasportò così su di lui il mito del ratto del fuoco tanto diffuso in tutto il mondo. La sua seconda azione è l'inganno, mediante il quale gli riuscì di far scegliere agli dèi la parte peggiore dell'offerta e lasciare agli uomini i pezzi migliori (Esiodo, Teog. 535 ss.). Anche Crono è un furfante. Approfittando dell'oscurità, prende in un'imboscata il padre suo Urano e lo mutila.

Pure le sue malvagità contro la moglie ed i figli vengono descritte come azioni brigantesche (Esiodo, Teog. 459 ss.). Sta in agguato quale vigile spia della madre incinta, e soltanto al momento di partorire Zeus, riesce a questa, con l'aiuto dei suoi genitori, di sottrarsi a lui e mettere segretamente al mondo il minore dei figli. Vien poi il suo turno: anch'egli è vittima di un inganno; invece dei bimbi ch'egli voleva divorare, gli vien data una pietra, e mediante un nuovo tranello (494) è costretto a rigettare la pietra e poi tutti i figli divorati prima.

Leggendo queste storie che vanno fino allo stabilirsi della signoria di Zeus, ci si sente in un altro mondo, si potrebbe quasi dire non greco. Si destano in noi ricordi di narrazioni mitiche d'altre civiltà primitive. I personaggi principali assomigliano assai agli inventivi eroi e salvatori dei popoli primitivi. Come in questi, così anche in quelli l'umano ed il divino sono meravigliosamente mescolati. Questa affinità spirituale viene espressa caratteristicamente in un tratto peculiare delle narrazioni: l'eroe, il redentore dei suoi, colui che sarà chiamato a dominare, è il più giovane. Tale è Crono (Esiodo, Teog. 137), tale è Zeus (468); e tale, per addurre un solo esempio, Maui, il divino salvatore della Polinesia, il minore dei rampolli dei suoi genitori. Il fatto che per Omero Zeus non sia più il minore, ma il maggiore dei figli di Crono (v. p. s.) mostra già in sè il grande rivolgimento del pensiero.

L'impressione che suscitano i miti intorno alle divinità maschili scacciate dagli olimpici, par infine corrispondere perfettamente a quanto più sopra andammo dicendo circa i loro nomi e la loro figura. Il nome *Titano* par avesse il significato di « re » (cfr. le prove di ciò e di quanto segue in: Kaibel, Daktyloi Idaioi, Nach-

ricten der Göttinger Ges. der Wissensch. 1901). Poi non designò più una specie determinata di dèi, sibbene in generale i grandi dèi veri e propri, così come *deus* presso i Romani, θεός presso i Greci. Coincide con tutto ciò la spiegazione proposta da Paul Kretschmer (Glotta 14, 1925, p. 301 ss.): di riconoscere nel nome di Titano un precursore « pelasgico » del vocabolo greco e pure latino contenuto nel nome di Zeus, Diespiter ed altri usati per dèi (celesti), così come il nome etrusco di Zeus, Tinia, sarebbe un consimile precursore in terra italiana. È quindi probabile che Titano significhi il nome, mediante il quale gli dèi preolimpici eran stati invocati nel loro complesso. Presso i Traci par essersi conservato come nome per gli dèi (cfr. v. Wilamowitz, Berl. Sitzungber. 1929). Che abbia poi assunto il significato di selvaggio, ribelle o persino malvagio solo in opposizione agli olimpici, dinanzi ai quali i Titani dovettero cedere non senza lotta, tutto ciò è provato da molte testimonianze.

Ora, è strano che questi Titani ci siano stati presentati sovente come dèi priapici. Il Kaibel (scr. cit. *passim*) ritenne esser questa la prima ed originaria concezione, mentre ora si crede che alla fin fine non si tratti nè più nè meno che di uno scherzo. Ma i documenti danno ragione al Kaibel, in quanto ci obbligano a credere che è realmente esistita una notevole rassomiglianza fra le deità itifalliche e l'immagine che ci si faceva dei Titani. Soltanto non bisogna attribuire lo stesso significato alla accentuazione dell'elemento sessuale nei Titani, ed alle personificazioni falliche dei tempi storici. Gli idoletti in legno delle civiltà primitive stanno a mostrarci, come doveva esser stato foggiato un idolo di Titano, onde gli uomini dei secoli futuri, che ebbero sovente sotto gli occhi tali antiche statuette in legno, fossero indotti a pensare a Priapo e simili. In queste figurette semplici e

sempre piccole il segno della virilità era accentuato in modo sorprendente. Eran quindi caratterizzati quali dèi virili, ossia eminentemente generatori, ma non lascivi; il loro posto era quindi accanto alle deità femminee ed al loro concetto unitario, la Madre Terra, la femminilità e maternità della quale li superava di gran lunga in grandezza e dignità.

4.

In un solo caso la visione della divinità mascolina si eleva a vera grandiosità: nell'unione sponsale del Cielo divino con la divina Terra. Ancora Eschilo (Framm. 44) ha parole d'alta poesia per l'ardore amoroso del « santo Cielo » e la bramosia di sposa della Terra che vien fecondata dalla pioggia. Il mito pone l'amplesso come potentissimo accadimento, al principio del mondo. Meraviglioso è il racconto della Teogonia (176), quando il grande Urano giunse portando la notte, e « avido d'amore, abbracciò Gaia, tutto distendendosi su di lei ».

Di quanto significato fu questa immagine, lo mostra il suo perpetuarsi in miti famosi. È bensì vero che va poi facendosi irriconoscibile, perchè gli sposi non portano più i nomi parlanti di « Cielo » e « Terra »: nella parte di Cielo si avanza Zeus, in quella di Terra Danae ed altre donne. Ma con più acuta osservazione si fa evidente, come l'antico motivo riprenda, sotto diversi nomi diversamente concepito. Per quanto eccelso appaia in questa immagine il dio celeste, per quanto poco sia inferiore in grandezza alla dea Terra, pure tutto ciò non muta il fatto che la divinità mascolina nel pensiero religioso dei tempi arcaici cede dinnanzi alla femminea. Infatti proprio il dio del Cielo deve aver avuto nella religione d'allora una parte ben meschina, per quanto vivo fosse il mito di lui. Qualcosa di simile accade

anche nelle religioni dei popoli primitivi, alle quali ci richiama molto di tutto ciò, dove la divinità mascolina del Cielo è sovente in secondo piano.

Ma partendo dalla figura del dio Cielo la nostra attenzione s'è fissata su uno dei fenomeni più importanti del mondo spirituale arcaico: il *mito* antico. Bisogna comprendere come questo svanì, allorquando ebbe il sopravvento la nuova visione. In essa l'interesse va concentrandosi sulla figura personale ben delimitata, mentre il mito antico è sempre un accadimento, nella cui grandiosità e significazione vengono inghiottite le individualità di coloro che vi agiscono o patiscono. Predomina il gigantesco dell'evento in tal modo che, al gusto più sobrio delle generazioni posteriori, le sue immagini appaiono facilmente mostruose grottesche e comiche. Vediamo infatti che i poemi omerici vogliono ignorare, passandole sotto silenzio, le sue creazioni più caratteristiche, come non le conoscessero, sebbene sian loro note; ed un Platone, ch'era pure disposto a pensare — sebbene in modo diverso — miticamente, manifesta apertamente la sua avversione.

Uno di questi miti pregno dello spirito dei tempi primitivi è quello di Crono ed Urano (Esiodo, Teog. 154 ss.): Urano impedisce che vengano alla luce i figli che Gaia sta per partorirgli, e li nasconde giù nei di lei baratri oscuri; Gaia sospira nella sua angustia; i figli suoi son spaventati dall'idea di assalire il padre, solo il più giovane, « lo scaltro », si fa coraggio, si precipita con la falce dentata che gli ha fornita la madre, lo sorprende quand'egli col calar della notte ardente d'amore si distende su tutta la Terra. Gli taglia il membro virile che getta in mare.

Indubbiamente questo mito strano è affine alla celebre narrazione polinesiaca dei genitori primi: Cielo e Terra, e della loro divisione violenta per opera di un

figlio loro (cfr. Sir George Grey, Polynesian Mythology, 2ª ed. 1885, p. 1 ss.). Inoltre trovansi traccie di un mito simile anche presso altri popoli civili (cfr. Andrew Lang, Custom and Myth., p. 45 ss.; per le rappresentazioni egizie, cfr. Schäfer, Antike III 1927, p. 112 s.). Già il Bastian aveva accennato a questa parentela (Die heilige Sage der Polynesier, 1881, p. 62). Non già che possa risultare probabile un legame storico fra essi. Facendo pur astrazione da tutto, le differenze sono ben rilevanti. Al principio di tutte le cose, dice la leggenda polinesiana, dominavano tenebre perpetue, chè Rangi e Papa, ossia Cielo e Terra, stavano perfettamente uniti l'uno all'altro; i figli loro si consigliarono sul da farsi, ed allorquando risolsero di separare con la forza i loro genitori, tutti lo tentarono inutilmente, finchè Tane, il dio degli alberi, si fece puntello fra loro ed alzò alto il cielo al di sopra della Terra. Ma qui non interessano le diversità nei particolari. Il senso ed il carattere di tutta la visione d'insieme son evidentemente gli stessi nel racconto esiodeo e polinesiano, ed il mito del popolo barbaro spazialmente tanto lontano dalla Grecia vale ad insegnarci che il racconto esiodeo porta lo stampo del più genuino pensiero mitico. In un altro particolare non poco importante il poema polinesiano par coincidere quasi esattamente con il greco. Urano nasconde i suoi figli, invece di lasciarli venire alla luce, nella Terra (Γαίης ἐν κευθμῶνι), ed il racconto polinesiano — secondo la traduzione del Bastian — chiude con le parole: « Al momento della separazione di Cielo e Terra si fece visibile il popolo, che fino allora era stato nascosto nelle cavità del seno dei genitori ».

Il mito di Crono e Rea (Esiodo, Teog. 453 ss.) ripete con altre rappresentazioni ed altri nomi il mito di Cielo e Terra. Come Urano non lascia venire alla luce i suoi figli, ed appena nati li nasconde nel grembo della Terra,

così Crono divora i suoi immediatamente dopo la nascita; e anche qui la salvezza viene da Zeus, il minore. — Chi, in questo complesso, non pensa al celebre mito della nascita d'Atena? Ci vien anch'esso narrato per la prima volta da Esiodo (Teog. 886 ss.). La madre di Atena dev'esser stata Metis, la dea « Ragione »; ma prima che la figlia venisse al mondo il padre Zeus divorò la madre. Anche qui dunque il padre non permette che il figlio esca dal seno materno e venga alla luce; anche qui lo divora, come fece Crono, ma insieme alla madre; anche qui fa ciò, onde prevenire il destino annunciato da Urano e Gaia, che un figlio nato da questo connubio lo avrebbe detronizzato (cfr. Esiodo, Teog. 463 e 891). Ma qui subentra il motivo nuovo del figlio che nasce dal padre medesimo, e più precisamente, cosa assai strana, dalla testa (Esiodo, Teog. 924). Ciò rammenta la nascita di Dioniso, che Zeus raccoglie dalla madre bruciante, ancora allo stato di feto, se lo pone nel fianco partorendolo poi egli stesso al termine giusto.

È assai curioso che ancor recentemente tutti questi miti possano esser stati ritenuti frutto relativamente posteriore di speculazioni o interpretazioni. Chè, pur con tutto il riserbo che qui è necessario, si può dir con certezza, tra tutte le possibili concezioni, esser questa proprio la più improbabile. Qualsiasi possa esser stato il senso originario di tali storie, pure quanto di strano avventuroso ed immenso portano in sè ci prova ch'esse han valore di creazioni di un pensiero, o meglio di un concepire mitico genuino ed originario. Sono al tutto della stessa specie dei miti originari delle civiltà primitive, e li sentiamo altrettanto estranei e lontani di quelli. Anche la curiosa nascita di Atena ha un parallelo polinesiano, per lo meno in ciò che il personaggio mitico anche colà nasce dalla testa. Si racconta di Tangaroa, che la madre sua

Papa non si sgravò di lei per le vie usuali, bensì dal braccio, oppure, secondo un'altra versione, « precisamente dal capo » (cfr. W. Gill, Miths and Songs from the South Pacific, 1876, p. 10).

Questi miti per noi suonano strani e così era già al tempo d'Omero. Omero sapeva bene che Atena doveva esser uscita dal capo del padre suo: la designazione onorifica ὀβριμοπάτρη « figlia del padre potente », evidentemente intende ricordar ciò; e come in Eschilo questa dea, secondo la sua stessa testimonianza, è « interamente del padre » e non conosce madre, così anche in Omero appartiene soltanto ad esso. Ma Omero passa sotto silenzio l'avventuroso mito della sua nascita dal capo, ed è infatti inconcepibile che ne potesse parlare, almeno tanto poco quanto dei mostruosi miti di Urano e Crono. Ben lo sappiamo: i tempi dei miti fantastici son passati da un pezzo. Il mito della nuova èra, nel quale l'essere del mondo e della vita umana va plasmandosi in figure grandiose, non ha più la sovrana indipendenza e la potenza fiabesca dell'antico. La diversità fra i due mondi si farà più evidente in seguito.

Col mito antico tramonta anche la *magia*; e, pur essendosi mantenuti entrambi, mito e magia, qua e là anche nella Grecia di poi, sotto questa o quella forma, la grande linea dello spirito greco mostra una volta per sempre la sua decisa avversione per essi. Ciò avvenne in quel tempo, documento del quale sono i poemi omerici.

Possiamo dividere le concezioni del mondo dei vari popoli secondo com'esse sono più o meno gravide di pensiero magico o rette da esso. Ma nessun altro popolo riuscì a superare la magia nel mondo spirituale delle sue rappresentazioni così assolutamente come il greco. Nel mondo omerico — osserviamone uomini e dèi — la magia non ha significato alcuno, ed i pochi casi, nei quali

si parla ancora d'incantesimi, mostrano bene come venne sospinta lontano. Gli dèi non compiono incantesimi, pur agendo a volte in modo da ricordare l'antica magia. La loro potenza e la loro essenza non si fondano su *forza* magica, sibbene sull'*essere* della natura. « Natura » è la grande parola nuova, che l'ormai maturo spirito greco oppone all'antica magia. E da qui parte la via diritta che conduce tanto alle arti quanto alle scienze dei Greci. In quel tempo però, nel quale eran ancor vivi i miti primordiali, par la magia — di cui lo spirito è affine a quello dell'antico mito — non aver avuto piccola parte. Nei racconti mitici il miracolo, che diverrà estraneo allo spirito omerico, è assai diffuso.

Un autentico personaggio da miracolo è *Perseo*, che la madre Danae nell'imo della Terra concepì dalla pioggia dorata del dio del cielo, e che adolescente vien ripescato dal mare in una cassa, per poi passare attraverso le più straordinarie avventure. Onde giungere alle spaventose Gorgoni al limite occidentale del mondo, al di là dell'Oceano, visitò prima le « vecchie » e le obbligò a mostrargli la via che conduce alle Ninfe, dalle quali ricevette i calzari alati, il mantello che rende invisibile, la borsa; volò così alla fine del mondo e tagliò la testa alla Medusa, dal cui tronco uscirono Crisaoro, « l'uomo dalla spada d'oro », e Pegaso, il cavallo lampo, ch'essa aveva concepiti da Poseidone.

Come altro è questo mondo, al quale appartengono tali miti eroici, da quello degli dèi ed uomini omerici; come altro questo eroe da un Eracle o dagli eroi di Omero! Qui tutta l'importanza è data all'avventura ed al prodigio, la personalità svanisce completamente. Ed ogni accadimento è miracoloso, favoloso, straordinario fino al mostruoso! Allorquando il capo della Medusa vien spiccato dal corpo e ne escono uomo e cavallo, si

sente che sta per compiersi qualcosa di potente, di universalmente significativo, sotto la strana immagine — una chi sa ancora interpretare tale immagine? L'eroe compie l'incredibile solo per mezzo dell'astuzia e della forza magica. Egli ruba alle « Graie » il loro prezioso possesso e le obbliga così ad indicargli la via che conduce alle Ninfe, dalle cui mani riceve le cose magiche: i calzari alati e la cappa che rende invisibile, con le quali soltanto può giungere al di là dell'Oceano nell'estremo occidente, e compiere le sue gesta. Ci rammenta Crono « lo scaltro » e le gesta ch'egli compì, con la spada ricurva, la stessa arma di cui si pensò armata la mano di Perseo.

Perseo non è un dio. Ma è assai vicino agli dèi e forse un giorno fu uno di loro. La sua parentela con Ermete è evidente e precisamente in quei medesimi tratti della figura di Ermete, che appartengono, come vedremo in seguito, al modo più antico di concepire. Sarà così possibile per noi di distinguere chiaramente ciò che differenzia la rappresentazione arcaica di un dio dall'omerica e, in senso più maturo, dalla greca.

L'avvenimento meraviglioso nel mondo e lo stupefacente magico potere degli esseri superiori — ecco le immagini ed i pensieri, dei quali era stato pregno lo spirito d'allora. Ma il nuovo spirito guarda con altri occhi l'esistenza. Non son per lui importanti l'accadere e il potere, ma l'*essere*. Le deità si faranno forme della realtà, nelle quali il multiforme spirito della natura trova la sua impronta perfetta ed eterna. E con ciò è abbattuto l'antico mito, superata la magia, e gli dèi si sono definitivamente separati dall'elemento.

III.

FIGURE DI DÈI OLIMPICI

PRELIMINARI

La serie degli dèi, ai quali vogliamo prestare la nostra maggiore attenzione, dovrebbe cominciare con *Ermete*, se fosse nostra intenzione riallacciare immediatamente codesto capitolo al precedente; chè egli è senza dubbio il più prossimo alle divinità antiche, e lo studio del pensiero arcaico mena naturalmente a concludere con lui. Ma appunto in forza di questo rapporto, Ermete si trova ad essere l'apparizione meno distinta della nuova cerchia di dèi e, se la sua figura prendesse il primo posto, ciò minaccerebbe di falsare la sua rappresentazione. Perciò i primi debbono essere *Atena* ed *Apollo*. Ad Apollo succede *Artemide*. Concludono la serie *Afrodite* ed *Ermete*.

Il pensiero fondamentale di questo libro spiega chiaramente perchè solo le figure di dèi ch'hanno un significato per la religione omerica debbono venir descritte in modo particolare e per esteso. Ma anche fra gli dèi omerici vengono presi in considerazione solo i principali e più rappresentativi. Gli altri, che occupano un posto inferiore nel culto o non ne trovano affatto in Omero, verranno trattati a loro tempo in seguito.

Zeus, il maggiore degli dèi, il compendio del divino,

qui manca, perchè in lui convergono tutte le linee, e tutti i problemi si riferiscono a lui.

ATENA

1.

Pare che per ciò che riguarda il culto di Atena si possa risalire fino ai tempi arcaici. Il suo nome medesimo ha una derivazione non greca, sia nella radice sia nella morfologia del vocabolo.

L'immagine di una dea in corazza, il corpo della quale è quasi interamente coperto dallo scudo, si trova più volte nelle rappresentazioni micenee. Una placca dipinta di Micene mostra questa dea quasi celata dall'enorme scudo, ed alla sua destra e sinistra due donne che la venerano (cfr. Rodenwaldt, Athenische Mitteilung 37, 1912; Nilsson, Anfänge der Göttin Athene, Kopenhagen 1921; V. Wilamowitz, Berliner Sitzungsberichte 1921, p. 950 ss.). S'è creduto di riconoscere qui l'Atena micenea, e nessuno contesterà che questa interpretazione sia verosimile. Ma con ciò sappiamo ancora ben poco circa la preistoria della nostra dea. Le sculture cretesi e micenee sono purtroppo mute. Vediamo una dea coperta dal suo scudo pronta a combattere e a difendersi. Ma è tutto questo, che fu pensato di essa, quando la fede in lei era viva? Siamo autorizzati a chiamar questa dea, vergine dallo scudo, vergine della battaglia? Tale domanda riman senza risposta. In ogni modo codesta denominazione non s'adatta all'Atena omerica, per quanto battagliera e gagliarda appaia; più che dea della battaglia è piuttosto la nemica giurata degli spiriti brutali, che esplicano tutto il loro essere nella selvaggia voluttà della mischia. Siamo sempre tentati di pensare per primo al cosidetto Palladio ed alle molte celebri immagini del-

l'Atena in armi, pur sapendo come la città di Atene, che prese il nome dalla dea, venerasse nell'antico tempio dell'Acropoli una statua in legno, che non presentava affatto simile tipo (cfr. Frickenhaus, Athen, Mitteil. 1908, 19 ss., e Buschor, ibidem, 1922, 96 ss.). L'antica leggenda eroica nella quale Atena ha tanta parte, ce la fa conoscere come la dea della forza attiva, ma non esclusivamente guerriera. Quante fra le gesta di Ercole, delle quali ella è animatrice ed ausilio, son di tal sorta, da autorizzarci a chiamare l'amica divina, la vergine della battaglia? Assiste Achille, Diomede ed altri prediletti nella tenzone, ma aiuta pure Giasone a costruire la sua nave e Bellerofonte a domare il cavallo. E similmente è al fianco di Ulisse in ogni momento difficile. Nessuna di queste forme d'attività può, se non arbitrariamente, venir attribuita all'antecedente culto di Atena. E se lo facciamo, rompiamo l'unità dell'immagine omerica e postomerica di Atena, ancor prima di aver tentato di capirla; mentre non è di difficile comprensione, se soltanto non ci ostiniamo a voler vedere un prodotto di vari casi là dove tutto il senso intrinseco accenna ad una totalità.

2.

La dea si dà a conoscere dal modo medesimo col quale compare ed agisce. Ci si presenta gagliarda in tutta la letteratura riguardante la sua nascita. « Zeus », così si dice nella Teogonia di Esiodo (924 ss.), « partorì dal suo corpo la Tritogenia glaucopide, indomita, eccitatrice del tumulto, condottiera d'eserciti ». Suona grandioso quel che Pindaro dice a proposito dell'isola di Rodi (Olimp. 7, 34 ss.): « Colà dove il grande re degli dèi un giorno cosparse la città d'aurea neve, quando per il colpo di scure d'Efesto balzò dal cranio Atena lancian-

do un alto grido di guerra: ne inorridirono il Cielo e la materna Terra ». Il XXVIII Inno Omerico ci offre un quadro maestoso di quello ch'ella è e del suo primo apparire fra gli dèi. « Io canterò di Pallade Atena, la dea augusta, glaucopide, inflessibile, pura vergine, gagliarda, protettrice della città, sempre prudente.... che Zeus medesimo, signore della prudenza, ha partorito dal suo santo capo tutt'armata splendente d'oro. Si scossero gli dèi quand'ella balzò fuor dal capo immortale dell'Egioco Zeus agitando il giavellotto acuto; il grande Olimpo vibrò sotto il peso della glaucopide, tutt'intorno rintronò profonda la terra e mugghiante si gonfiò il mare sollevando le oscure onde; sulla riva si riversarono i flutti salsi; il potente figlio di Iperione fece lungamente sostare i cavalli solari, finchè la vergine Pallade Atena si tolse finalmente dalle spalle l'armatura divina; Zeus, signore di prudenza, gioì ».

La sua influenza sul mondo degli umani ed il suo manifestarsi in esso venne magnificato da poeti ed artisti. Innanzi tutto accende di coraggio i guerrieri. Prima che cominci la battaglia essi sentono la sua presenza animatrice e anelano di dar prova del loro eroismo (Iliade, 2, 446 ss.). La dea s'affretta, scuotendo la « preziosa egida » fra le schiere pronte alla battaglia; queste avevano appena volto il pensiero con giubilo al ritorno in patria — ed eccole ora dimentiche di tutto: lo spirito della dea fa fremere ogni cuore per l'ardore della pugna. Ancora nell'Iliade (4, 515) Atena va errando qua e là nel bel mezzo della mischia sempre presente allor che i Greci cominciano ad infiacchire. Così pure la falange attica sente la sua presenza durante le guerre persiane: « Il grandinare dei dardi era così fitto, che non si vedeva più il cielo e pertanto resistemmo, con l'aiuto degli dèi fino a sera; chè la 'civetta' prima che cominciasse la

battaglia attraversò gli eserciti schierati » (Aristofane, Vespe, 1086). Il volo di una civetta par abbia annunziato la vittoria prima della battaglia di Salamina (Scolii ad Aristof., Vespe, 1086). Una volta il poeta la vede « avviluppata in densa nube » calar dal cielo per spronare i guerrieri (Iliade, 17, 547 ss.). Particolarmente significativo è il suo intervento nella battaglia contro i Proci. Ulisse, dopo aver esaurite tutte le sue freccie contro i Proci, sta col figlio ed i suoi due fidi sulla soglia della porta armato di tutto punto. Qui, prima che cominci il combattimento decisivo, appare d' improvviso Atena sotto le spoglie di Mentore esortandolo a dar principio alla battaglia. Vista ed udita scompare — il poeta solo la vede svolazzare come rondinella (239) — ed eccola stare invisibile su d'un trave. Allora cominciano da entrambe le parti i colpi di lancia: i Proci cadono l'uno dopo l'altro. Quando però si giunge al momento decisivo la dea solleva alta la sua egida, ed i Proci confusi dallo spavento vanno vagando per la sala, finchè anche l'ultimo di essi soggiace al suo destino (Odissea, 22, 205 ss.). In tutta questa descrizione ella agisce senza intervenire direttamente, con la sua sola presenza. In questo atteggiamento la mostrano anche i famosi frontoni del tempio di Afaia in Egina; appare munita di corazza, ma ferma in mezzo ai combattenti. Sullo scudo di Achille è rappresentata Atena (Iliade, 18, 516) accanto ad Ares, entrambi di statura sovrumana, in testa alle torme pronte all'assalto. Uno dei suoi soprannomi omerici (Ἀγελείη) la designa « predatrice ». Inoltre si chiama pure « distruggitrice di città » (περσέπολις), ma le donne troiane la invocano come « custode delle città » (ἐρυσίπτολις) (Iliade, 6, 305; cfr. Inni Om., 11); in molti luoghi vien poi venerata come dea protettrice della città (Πολίας Πολιοῦχος) e prima di tutto ad Atene, che prese il nome da-

lei. Questa Atena armata e tutelare dobbiamo forse già riconoscerla nell'immagine micenea della dea dallo scudo, della quale facemmo menzione in principio.

Ma non domina solo sugli eserciti e le città; è ancor caratteristico come s'allea con le forti personalità. È la sorella divina, l'amica, che accompagna l'eroe nelle sue imprese; la sua vicinanza celeste l'infiamma l'illumina e l'anima sempre al momento opportuno, volgendo la fortuna dalla di lui parte. I vecchi canti conoscevano molti di tali uomini favoriti da lei: il potente *Tideo* che cadde davanti a Tebe era talmente protetto da lei, ch'ella pregò persino il dio supremo di concedergli l'immortalità. *Diomede*, il di lui figlio, le di cui gesta vengon narrate nel V libro dell' Iliade, ereditò quest'amicizia. E chi non conosce il suo amore per *Ulisse?* Allorquando egli e Diomede s'apprestavano a partire nottetempo per la pericolosa impresa, ella destò la loro attenzione per mezzo di uno strido d'airone e Ulisse pregò così: « O figlia dell'Egioco Zeus, tu che m'assisti in ogni mia opera e dovunque io vada mai non m'abbandoni, amami ancora e sopratutto questa volta, Atena; fa' che possiamo ritornare alle navi pieni di gloria, dopo d'aver compiute gesta tali che il nemico sempre se ne sovvenga ». Diomede poi prega a sua volta: « Ascolta anche me, ed accompagnami come un tempo accompagnasti il padre mio.... eternamente memorabili sono le imprese che col tuo favore compì, celeste diva. Degnami dunque ora della tua assistenza e protezione ». E la dea li aiuta a sorprendere i nemici nel sonno e li esorta pure a rientrare al momento opportuno, cosicchè gli eroi ritornano incolumi al campo (Iliade, 10, 274 ss.). Comparve in forma umana, il giorno della vittoria, a Diomede e gli infuse il coraggio di farsi incontro persino ad Ares, all'odioso furibondo; balzò sul carro al posto

del suo auriga Stenelo, che cacciò via, e gli si pose a fianco, facendo scricchiolare l'asse, ma la sua forza oprò sì che la lancia dell'eroe si conficcò nelle carni del dio.

La sua inimicizia verso Ares, che erompe ripetutamente nell'Iliade, può farci capir qualcosa della sua vera e propria essenza. Nella celebre battaglia degli dèi del XXI libro, dove d'altronde non si arriva a vera e propria lotta, ella atterra con tutta facilità il dio della guerra (Iliade, 21, 390 ss.). Vien dato come motivo dell'odio il prendere partito che fa Ares per i Troiani. Ma ci rendiamo conto ch'esso è ben più profondo e consiste piuttosto in un'antitesi delle due nature. Ares vien mostrato come un demone preso da furore sanguinario, e la sua sicurezza di vittoria, di fronte alla forza intelligente di un'Atena, non è null'altro che millanteria. Gli dèi lo chiamano « insano » e « forsennato » (Iliade, 5, 761, 831); egli « non conosce ragione » (5, 761), e parteggia senza carattere or per l'uno or per l'altro (5, 831, 889). A Zeus è « odioso fra tutti gli Immortali », chè sue delizie son solo « le risse e zuffe, le discordie e battaglie » (5, 890). Spirito dunque crudele e sanguinario accanto alla cui orrenda immagine stacca meravigliosamente, e deve staccare secondo l'intenzione del poeta, la figura luminosa di Atena. È quindi assai più che una pura guerriera. Ciò si manifesta inequivocabilmente nella sua amorevole cura per *Eracle*, le cui gesta rivelano invero qualcosa che va oltre il piacere per la lotta e la forza di misurarsi con ogni nemico. Il tratto generoso che nobilita le azioni di Eracle e le farà, fino ai tempi più tardi, esempio della corsa alla conquista del cielo, è l'espressione dello spirito di Atena. Tanto nella letteratura quanto nelle arti figurative la vediamo al suo fianco; l'accompagna nei suoi viaggi, l'aiuta a compiere gesta sovrumane e lo conduce finalmente al cielo (Pau-

san. 3, 18, 111 ecc.). La scultura e la pittura vascolare ci rappresentano in modo chiarissimo e bellissimo l'unione della dea e del gran vittorioso. Ella appare sempre al buon momento quale consigliera fedele ed ausiliatrice del potente, di colui che sfidò i mostri e si aprì col suo glorioso lottare la strada che conduce agli dèi. Non venne forse mai messa sotto gli occhi la presenza divina nell'istante della difficilissima prova, quanto dal creatore della metope di Atlante del tempio olimpico di Giove. La volta celeste grava sulla nuca dell'eroe e minaccia di schiacciarlo; ma non vista è comparsa dietro a lui la chiara e nobile figura di Atena, che con l'impareggiabile squisitezza del gesto, caratteristica del nume greco, tocca leggermente il pesante carico, ed Eracle, che non la vede, sente crescere in lui forza gigantesca e può l'impossibile. Anche altri bassorilievi del medesimo periodo mostrano l'eroe durante o dopo una fatica sovrumana: la presenza della dea, la quale con gesto regale l'ammaestra oppure accetta l'offerta del bottino, non ci lascia dubbio alcuno: l'azione compiuta è di grande significato.

Ciò che la dea chiede all'uomo non è un colpire all'impazzata, sibbene riflessione e dignità, il che si dimostra nel suo corruccio contro l'irato *Achille* (Iliade, 1, 194 ss.). Alle parole offensive di Agamennone, balza l'eroe d'un tratto e pon mano alla spada; ma riflette un istante se deve uccidere l'offensore o frenare lo sdegno; nello stesso momento si sente toccare di dietro, volge il capo ed incontra l'occhio fiammeggiante della dea. Ella gli predice che se ora saprà contenersi, avrà più tardi sul nemico soddisfazione tre volte maggiore. Ed Achille ripone la spada nel fodero. La ragione ha vinto. Nessuno vide la dea all'infuori di lui. Si può paragonare a ciò la storia della morte di *Tideo*, che venne

narrata in un poema andato perduto (cfr. Bacchilid. Framm. 41; Apollod. 3, 6, 8, 3; Stazio, Teb. 8, 758 ss.). Ella fu fedele compagna anche di quest'eroe (cfr. Iliade, 4, 390; 10, 285 ss.), ed alla fine della sua vita volle persino farlo immortale. Con la bevanda della vita eterna s'avvicinò al morente, mentre però questi stava aprendo il cranio del nemico ucciso e sorbendone con furore cannibalesco il cervello. Inorridita la dea si volse da lui ed il protetto, ch'ella aveva destinato alle sublimità, ricadde nella morte comune, perchè s'era da sè medesimo disonorato. È un errore il credere che l'Atena dell' Iliade ignorasse ancora questo rispetto della morale. L'azione di Tideo sarebbe assolutamente inconcepibile se si trattasse di un amico dell'Atena dell'Iliade. La dea, che esorta al momento giusto Achille a ragionare ed a contenersi, non è diversa da quella che volge rabbrividendo d'orrore lo sguardo dal morente Tideo abbrutito; ella non è solo l'ammonitrice, ma è la decisione medesima vera e propria e precisamente la ragione che decide della passione. Achille soppesava con precisione se convenisse colpire o dominarsi. « Mentre così soppesava e già stava tirando la grande spada fuor dal fodero, Atena lo toccò » (193). Il fatto del suo sopraggiungere segna la vittoria della riflessione. Ciò la caratterizza assai meglio di quello che lo potrebbero le lunghe descrizioni della sua essenza. E similmente si fa incontro al suo protetto *Ulisse*, sotto forma di pensiero vittorioso in un istante di somma tensione, nel quale non è solo necessaria energia, ma pure, e prima di tutto, prudenza, onde salvare la difficile situazione. L'invito di ritornare in patria, per mezzo del quale Agamennone voleva soltanto provare lo spirito delle masse, era stato accettato con entusiasmo selvaggio, e già si faceva calca verso le navi. Allora Atena intervenne presso Ulisse assorto in dolo-

rosa riflessione, esortandolo ad arrestare con rimostranze la folla che accorreva disordinatamente ed a riprenderla abilmente in mano. Così come aveva guardato Achille negli occhi e gli aveva fatto scegliere quel ch'era più sensato e degno, appare ora ad Ulisse mentr'egli sta triste e preoccupato, enunciando quel pensiero, che un narratore psicologico avrebbe fatto passare attraverso la mente ed il cuore. Il poeta non dice come procedette, ma riferisce solo l'azione misurata e forte, alla quale s'accinse Ulisse immediatamente dopo le parole di lei. Dopo poco però, quand'egli si alza a parlar nel consesso nuovamente costituito, ella sta accanto a lui sotto le spoglie dell'araldo e invita alla calma (2, 279).

In questa ed in altra guisa ella gli è sempre allato consigliando e aiutando, come lo mostran pure le storie dell'Odissea. Fra gli eroi omerici Ulisse è chiamato « di molto senno » (πολύμητις). Questo vocabolo è usato in tutta l'Iliade come sua stereotipata caratterizzazione. Ricorda il pregio di quel dio, pel quale somma cosa sono il « senno » ed il « consiglio » (μῆτις) di Zeus, che solo fra tutti gli dèi vien chiamato « signore del senno », o del « consiglio » (μητίετα, μητιόεις). Infatti d'Ulisse non si dice solo che in ogni evento sempre si mostrò « degli uomini il più saggio » (Odissea, 23, 124), ma non di rado vien qui paragonato appunto, in questo, a Zeus (Διί μῆτιν ἀτάλαντος, Iliade, 2, 169, 407, 636; 10, 137). Un passo simile è quello di cui parlammo testè (2, 167 ss.), ed è di gran significato che il suo « senno » (μῆτις) venga paragonato a quello di Zeus nel momento in cui il suo cuore oppresso dal dolore accoglie da Atena il consiglio che salva. Ella stessa vien chiamata nel bell'Inno omerico (28, 2) esattamente come Ulisse nei due poemi, « la prudente » (πολύμητις) e precisamente all'inizio, prima ancora che vengano esaltate le sue qualità guerriere (cfr. anche

Iliade, 5, 260; Odissea, 16, 282 dove viane chiamata la « di molto consiglio », πολύβουλος; Simias, p. 65 Fr. ἁγνὰ πολύβουλε Πάλλας). Nell'Odissea (13, 297) manifesta ella stessa ad Ulisse ciò che entrambi distingue ed entrambi fortemente unisce: « Se fra i mortali tu sei il più forte in astuzia e parole, lo spirito e la prudenza di Atena son vantati da tutti gli dèi ». Anche nella Teogonia di Esiodo (896) si dice di lei: « è pari a suo padre per coraggio intelligente e consiglio ». Questa perfezione del « senno » o « consiglio » è uno dei tratti essenziali dell'Atena omerica. Mentre aveva la « mente fissa » (μητιόωσα) al rimpatrio di Ulisse, si reca dalla dormiente Nausicaa che deve farsi suo strumento (Odissea, 6, 14). « Nacque un novello consiglio in mente » alla dea, si dice in un verso tipico (ἔνθ'αὖτ' ἄλλ'ἐνόησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη, Odissea, 6, 112 e ancora sovente), nel momento decisivo in cui ella aggiunge qualcosa che deve servire al suo piano. Con l'acutezza del suo sguardo, con questa inventiva sempre pronta, ella sta a fianco degli eroi, costruisce la prima nave con Giasone e Danae (cfr. Apollod. 1, 9, 16; 2, 1, 4), con Epeo il cavallo di legno che segnò la fine di Troia (Odissea, 8, 493 ss. ecc.); aiuta Bellerofonte a domare Pegaso, regalandogli le redini d'oro (Pindaro, Olimp. 13, 65 ss.). Questa intelligente trovata per rendersi padrone del cavallo, corrisponde perfettamente al suo spirito; e le molte volte venne onorata come signora dei cavalli, in Corinto col soprannome di Chalinite (Pausania, 2, 4, 1), in altri luoghi col soprannome di Ippia. Queste e simili cose intende l' antica poesia, quando esalta il « senno » e « consiglio » (πολύμητις) della dea. Il predicato « di molto senno » che caratterizza nei due poemi Ulisse, il protetto di Atena, vien adoperato una volta nell'Iliade (21, 355) anche per il maestoso dio del fuoco Efesto, ed un verso dell'Odissea designa anche

il potere lenitivo di un medicinale come « assennato » (μητιόεις, 4, 227).

3.

Quanto seria ed antica sia la rappresentazione, che il « senno » e il « consiglio » (μῆτις) si appalesano in Atena, ce lo insegna il celebre mito del suo concepimento e della sua nascita.

Nessuna madre l'ha partorita. Conosce solo un padre ed è tutta di lui. Questa appartenenza stretta ed unilaterale è per Omero, quand'egli canta gli dèi, una delle presupposizioni fisse. Eschilo fa parlare espressamente la dea della sua mancanza di madre e del suo unico legame col padre (Eumen. 736). Quale figlia ch'è uscita solo dal padre, dev'essere l'immagine di ciò che caratterizza particolarmente Zeus, del « senno » o « consiglio » (μῆτις). Il XXVIII inno omerico, che la vanta già da principio come « prudente » (πολύμητις), dice dopo due versi « che fu solo Zeus, signore di prudenza (μητίετα) a partorirla dal suo santo capo ». Omero non dice da parte sua come si debba immaginare l'origine della dea, e comprendiamo il suo silenzio. Ma la chiama con gran significato la « figlia di forte padre » (ὀβριμοπάτρη), ed in questa parola sentiamo risuonare il mito prodigioso, che ci verrà poi raccontato da Esiodo.

La figlia vien generata dalla testa del padre — immagine mostruosa, che trovò nel frontone orientale del Partenone ateniese una rappresentazione monumentale. Ma non basta ch'essa provenga direttamente dal padre, e precisamente dal suo capo: un mito ancor più stupefacente parla di una dea Metis, che deve essere stata sua madre. Zeus dovrebbe averla generata con questa signora della prudenza e del consiglio, ma dovrebbe anche aver divorata la madre pregna, prima della na-

scita, per averla per sempre dentro di lui quale consigliera. Quando poi giunse il termine, egli stesso avrebbe dato la figlia alla luce dalla cima del capo. Così ci narra la Teogonia esiodea (886 ss.). Questo doppio mito fu ritenuto recentemente e stranamente come invenzione relativamente tarda, ed anzi la parte riguardante Metis come una ridicola trovata teogonica (v. Wilamowitz, Sitzungber. d. Berl. Akad. 54, 1921, 950 ss.). La cima del capo del dio, si pensò, dovè essere nel mito più antico la vetta del monte divino dalla quale sorse la giovane dea, così come vedemmo altre volte sorgere dèe fuor dalla terra. E solo più tardi questo avvenimento sarebbe stato trasferito sul capo del dio antropomorficamente pensato. Ma l'età dell'illuminismo, alla quale si attribuisce la trasformazione del mito primitivo, non avrebbe certo creata un'immagine come quella di una nascita dal capo del dio. La sua mostruosità corrisponde interamente all'antichissimo modo mitico di rappresentare, e la mitologia dei primitivi ci offre anche qui un parallelo (cfr. p. 43 s.).

L'effetto strano che fa questo mito sullo spirito del tempo nuovo, ce lo mostra la posizione negativa di Omero a suo riguardo; pur conoscendolo, egli lo passa sotto silenzio, così come il selvaggio mito di Crono che evira suo padre Urano e divora i suoi propri figli. Simili rappresentazioni eran divenute insopportabili al nuovo spirito. E tanto meno v'è da dubitare della loro antichità e autenticità. Se realmente la figurazione della nascita di Atena della testa di Zeus avesse dovuto essere secondaria, allora si dovrebbe concludere che sarebbe stato riferito ad Atena un antichissimo mito di fonte ignota. Non è però più naturale di prenderlo così com'è, come ce lo dà la tradizione, quale mito puro della nascita di Atena? Tanto più che s'adatta come nessun altro all'indole della

dea virile e prudente. Il che s'accorda poi anche coi precedenti di tale mito; ch'ella cioè, malgrado tutto, abbia avuto una madre, la dea Metis, inghiottita in istato di gravidanza da Zeus. Questa storia fu interpretata come un'invenzione della teologia posteriore e se ne negò l'attribuzione ad Esiodo, nel cui testo ad una più esatta analisi essa si rivelerebbe come interpolazione posteriore. Ma codesto testo, nel quale vengono enumerati le spose ed i figli di Zeus, è, così com'esso si presenta a noi, un'unità pienamente sensata, dalla quale non può venir eliminato nessun brano senza usar arbitraria violenza e rovinarlo. Non occorre qui discuterne più a lungo, chè sul punto maggiormente avversato, l'introduzione di Metis come madre di Atena, è facile venire in chiaro. Si giudica che questo pensiero possa esser nato dopo che la vergine guerriera si fu mutata in « dea della saggezza ».

Certo fu più tardi che l'essenza di Atena venne interpretata come « spirito e pensiero » (νοῦς καὶ διάνοια) (cfr. Platone, Cratilo, 407b ed altri dopo di lui). Ma il suo antico legame con Metis significa ben altro. La parola μῆτις vuol dire sempre il capire e ritrovare *pratico*, che anche nella vita di colui che vuol lottare e vincere è più prezioso della forza fisica. Prima che abbia inizio la gara (Iliade, 23, 311 ss.) il vecchio Nestore fa osservare al figlio l'inestimabile valore del senno e dell'arte (μῆτις) e dice: « Si è miglior fabbro col senno che con la forza. Col senno il pilota dirige l'agile nave attraverso l'oscuro mare burrascoso, col senno un cocchiere supera l'altro cocchiere ». È precisamente nel « senno » che consiste la superiorità di Atena sulla vergine guerriera, sulla « Walkiria », è questo che la distingue da essa. Quando infine un mito le dà per madre questa forza, quale forza divina, e collega codesta maternità alla sua nascita dal padre mediante le immagini primitive dell'inghiottimento e

della nascita fuor dal capo, abbiamo allora buon motivo per ritenere tale mito antico e genuino.

4.

È ora giunto il tempo di penetrare più addentro l'essenza di Atena. E qui in uno con l'essere della divinità ci si rivela qualcosa dello spirito e dell'ideale della grecità. Dove dovrebbero essi presentarsi a noi più chiaramente che nel fenomeno divino?

Ciò che Atena mostra all'uomo, ciò che vuole da lui e ciò ch'ella gli ispira è bensì ardire, desiderio di valore e vittoria. Ma tutto ciò è ancor nulla senza la riflessione e la chiarezza illuminante. L'azione trae da esse la sua origine ed esse costituiscono l'essenza della dea della vittoria. Codesta sua luce non illumina solo il guerriero durante la battaglia; colà dove nella vita attiva ed eroica deve prodursi compiersi e venir conquistato qualcosa di grande, ella è presente. Quale vastità di spirito dimostra questo popolo, che, pur facendo sua delizia il pugnar con le armi, riconosceva ovunque la stessa perfezione, là dove una visione chiara e meditata mostra la via all'azione, e non poteva adorare quale dea della sua gloria guerriera una semplice vergine delle battaglie! gloria guerriera una semplice vergine delle battaglie! Ella è lo splendore dell'attimo lucente e forte, al quale si fa incontro volando il compimento, così come la Nike alata spicca il volo dalle mani della dea per coronare il vincitore. Ella è l'onnipresente, la parola e il folgorante occhio della quale, incontrano l'eroe al momento opportuno, per chiamarlo ad opere ingegnose e virili.

A questo punto il pensiero va verso Apollo, Ermete ed Artemide, e non possiamo far a meno di confrontarli con Atena.

Come Apollo è il dio delle lontananze, e come tale il dio della purezza e della conoscenza, così è Atena la dea delle vicinanze. In ciò è simile ad Ermete. Come questo ella guida i suoi protetti, ed a volte accompagnano entrambi gli stessi eroi. Per altro fra questi due modi di guidare v'è un'enorme differenza. In Ermete s'appalesa la presenza e la guida divina come fortuna prodigiosa, nella vittoria improvvisa, nel trovare, nel sorprendere, nell'inconscio godere. Mentre Atena è la presenza e guida divina quale illuminazione ed incoraggiamento per un concepire ed agire vittorioso. Ad Ermete è proprio il mistero, il crepuscolare, il fantasmagorico; Atena ha la chiarezza del giorno. Le è estraneo tutto quanto sa di sogno, di nostalgico, di languido. Nulla sa delle delicate delizie dell'amore. « Tutti gli esseri in cielo ed in terra le son soggetti », dice l'Inno ad Afrodite, « ma la sua possanza cessa dinanzi ad Atena ». In Omero ed Esiodo vien chiamata Pallade « la fanciulla » (cfr. v. Wilamovitz, op. cit., 953); in Atene essa porta il celebre nome di « vergine » (Parthenos). Codesta avversione ai legami amorosi ed al matrimonio l'avvicina ad Artemide. Ma anche qui il valore del paragone consiste in ciò che fa risaltare le differenze essenziali. Non è in Atena, come in Artemide, l'austero ritroso e contegnoso carattere verginale a difenderla dall'amore, sibbene lo spirito d'azione. Le è naturale il legarsi agli uomini, il pensare sempre a loro, l'esser sempre loro vicina, onde palesarsi in quei momenti essenziali che si differenziano dall'erotico non per ritrosia, sibbene per rigore e chiarezza nella prontezza d'agire. Quale differenza fra questa dea della vicinanza e lo spirito della lontananza, che dobbiamo riconoscere ad Apollo ed alla sorella sua Artemide! L'affetto ed i legami suoi son della specie dell'amicizia, che prova l'uomo per l'uomo. Ne fa testimonian-

za la vita di molti eroi. Il più evidente esempio poetico è il suo amore per Ulisse e nell'arte figurativa quello per Eracle. Partecipa a tutto, consigliando, aiutando, animando, e rallegrandosi del successo. Commovente è la descrizione omerica del suo incontro con Ulisse nella patria sua da lui finalmente ritrovata, ma non ancora riconosciuta; com'ella si dà a riconoscere, lo accarezza sorridendo, e non si offende, se egli ancora una volta non vuol crederle, anzi proprio ora lo rassicura riaffermando come la chiarezza del loro spirito li leghi indissolubilmente l'uno all'altro (Odissea, 13, 287 ss.). E in tutto ciò neppur l'idea di favori femminili concessi da parte della dea, neppur le traccie d'un omaggio da parte dell'uomo. Atena è donna, ma è come se fosse uomo. Le manca persino quel sentimento femminile che unisce la figlia alla madre. Non ebbe infatti mai madre. Ell'è « la figlia del padre potente » (ὀβιμοπάτρη). È stabilito da sempre — e l'Iliade ne è la testimonianza più antica — ch'ella appartiene sempre ed interamente al padre. In Eschilo esprime chiaramente la sua mentalità maschile: « Non avendomi partorito madre alcuna », dice nelle Eumenidi (736), « il mio cuore è in tutte le cose — eccetto che nel vincolo matrimoniale — per l'uomo, e sono senz'alcun riserbo del padre mio ». Purtuttavia è di sesso femminile. Che cosa significa tutto ciò?

Da una parte vige l'opinione che non avremmo nessun motivo di cercar qui un significato recondito. Atena sarebbe già stata dea, prima ancora che i suoi adoratori scoprissero in sè tante disposizioni bellicose, così d'aver bisogno di una divinità tutelare delle battaglie. Sarebbe quindi stata costretta in seguito ad assumere qualità ad un tempo virili e guerriere (Nilsson). Un'altra ipotesi cerca di penetrare più addentro: Atena sarebbe donna perchè quegli eroi superbi che si lascia-

rono guidare da lei, non si sarebbero sottomessi tanto facilmente ad un uomo, fosse pur stato un dio (cfr. v. Wilamowitz). Ma vere forme divine non sorgono da arbitrio o capriccio. Solo il senso della sfera, nella quale si manifestano, può decidere del loro carattere, e quindi anche del loro sesso. Il campo d'azione di Atena, che si estende molto al di là del campo di battaglia ed include tutto il regno dell'azione chiaramente intuita, deve offrirci quindi degli elementi di femminilità.

Anche qui giova un paragone. In Apollo riconosciamo l'uomo assolutamente virile. La sublime distanza, la superiorità della conoscenza, il ritmo creativo, questo e tutto quanto gli è affine, anche la musica nel senso più vasto del termine, distingue l'uomo dalla donna. E tutto ciò è Apollo. Ma la perfezione nel presente vivo, l'agire chiaro e con successo, senza servire affatto ad un ideale più lontano, a nessun ideale infinito, pur dominando l'istante, ecco il momento trionfale che avvince sempre la donna all'uomo, pel quale lo entusiasma, la sublime delizia del quale egli può imparare da lei. La divina chiarità dell'azione ben ponderata, l'esser pronti a tutto ciò che richiede forza immane ed inesorabilità, il fresco perenne desiderio di vittoria, è quanto, malgrado ciò possa suonare paradossale, la donna dona all'uomo lontano dalla natura, staccato dal contingente e tendente all'infinità. In tal modo possiamo concepire la femminilità di un essere divino, che sta tuttavia interamente dalla parte dell'uomo. Significa inoltre pure il superamento di ciò ch'è goffo e barbaro grazie alla nobiltà della bellezza, ma non vuol essere per nulla una miscela di debolezza e dolcezza. La femmina è, con tutte le sue grazie, più austera e più tenace dell'uomo nel perseguire la sua volontà. Anche questo lo troviamo ben espresso in Atena. Il moderno, e sopratutto il nordico,

deve avvezzarsi pian piano alla sfolgorante chiarezza della sua figura. La sua luce erompe con crudezza quasi spaventevole nella nebbia della nostra giornata. Ella non conosce quel che non chiamiamo il sentimentale. Non cerca nè saggezza nè sogno nè sacrificio nè godimento. La realizzazione, il presente immediato, il « qui » è per me pieno e perfetto —: ecco Atena.

5.

Il significato che la dea ha per i pochi grandi, lo ha pure per i molti che han bisogno di chiarezza e di forza onde venir a capo di un'opera. L'Inno omerico ad Afrodite, dopo aver citato le sue disposizioni guerriere (12), dice esser lei, dalla quale i fabbri impararono a costruire i carri. Leggiamo ancora nell'Iliade del fabbro che con mano industre sa misurare e montare la travatura di una nave, a lei « caramente diletto » (5, 61), « da lei istruito e fatto esperto » (15, 412). Discepolo di Atena è pure l'ingegnoso fonditor di metalli che sa fabbricare bel vasellame d'argento e d'oro (Odissea, 6, 233), ed il fabbro che congegna l'aratro, Esiodo lo chiama suo servo (Erga, 430). Anche i vasai pretendevano alla sua protezione. « Qui vieni, Atena, e protendi la tua mano su la fornace! », così si dice nel celebre Epigramma Omerico, 14, 2 (cfr. pure le pitture vascolari riprodotte in « Monumenti antichi » 28, 1922, p. 101 ss.).

Inoltre lo spirito della dea, che si professa sì risolutamente virile, governa pure le industri opere dell'abbigliamento femminile, facendosi in tal modo guida di fanciulle e di donne, senza nulla rinnegare del suo fondamentale carattere. Ella medesima d'altronde ci appare, allorquando andò incontro ad Ulisse, « come grande e bella donna, artista in bei lavori » (Odissea, 13, 288;

16, 157). Achille intende sommamente lodare una giovinetta (Iliade, 9, 389) dicendo di lei che gareggia con Afrodite per bellezza, con Atena per abilità. Questa presta alle fanciulle « mano ed intelletto » pei lavori più leggiadri (Odissea, 20, 72; Inno ad Afrodite, 14 s.; Esiodo, Erga, 63 s.). Dona a Penelope « mano dotta », ingegno e sagacia come a nessuna altra donna greca (Odissea, 2, 116 ss.). Tesse con le sue proprie mani la sua veste (Iliade, 5, 735) ed il magnifico abito che indossa Era, onde sedurre Zeus, è suo lavoro (Iliade, 14, 178 s.). Veste pure Pandora (Esiodo, Teogon. 573; Erga, 72).

Un allievo di Anassagora, che interpretava allegoricamente gli dèi omerici vide in Atena l'industriosità (τέχνη), ed esiste un verso orfico nel quale è detto che con la perdita delle mani non si ha più nulla a che fare con Atena « dal molto senno » (πολύμητις) (cfr. Diels, Vorsokratiker, 1², p. 326). In tutti i lavori di abilità nei quali venne onorata come « Ergane », e messa in rapporto con Efesto, dominano quel senno e consiglio, che sono una manifestazione della sua essenza. Se poi questa o quell'arte d'origine più recente venne posta relativamente più tardi in rapporto con Atena, ciò non significa che la dea avesse a mutar la sua indole onde accoglier la nuova protesta. Certamente però quando non fu più il grand'uomo, ma solo un abile artigiano l'ispirato, anche la manifestazione della sua presenza scapitò in grandezza splendore e potenza.

6.

Atena, come qualsiasi vera divinità, non può venir capita se considerata da un sol lato e dal più evidente della sua attività. Il fortissimo senno che fa di lei il genio della vittoria ha una portata che oltrepassa l'oriz-

zonte del campo di battaglia. Solo l'*accortezza del chiaro occhio* con cui si conosce in ogni istante quel ch'è decisivo e si stabilisce ciò che risponde allo scopo, corrisponde nella multiformità dell'azione al suo ideale.

Il poema epico suol dare ad alcuni dei suoi dèi predicati fissi, che segnano ad un tempo nell'impressione esterna la loro essenza medesima. Così Era è nota come l'« occhi-bovina » (βοῶπις). Si fa risalire tale predicato all'animale sacro, sotto l'aspetto del quale pare essere stata ella stessa un tempo raffigurata, e con ragione. Ma che vuol significare il fatto che la dea sia stata associata proprio a quest'animale?

Questa domanda si ripete a proposito di tutti gli dèi e di tutti i loro attributi vegetali od animali, che furono un tempo pure la loro forma fenomenica. Le spiegazioni fornite dagli studiosi delle religioni si limitano qui a correlazioni esteriori o causali. Eppure bisognerebbe riflettere quanto siam lontani dal modo d'interpretare il mondo e l'esistenza dei tempi mitici e quanta poca probabilità abbiamo, nel più dei casi, d'indovinar il senso di un'associazione d'idee. Talvolta però è possibile anche per noi di provare, per alcuni animali e piante, un'impressione che può avvicinarsi a quella delle figurazioni divine. Non par forse naturale essere il pavone l'uccello di Era? Questa associazione appartiene d'altronde ad un'epoca relativamente più tarda. Ma non ci accade qualcosa di simile con la giovenca, quando restiam colpiti dalla calma e bellezza regale di questa bestia materna? E precisamente ciò che esprime con maggior efficacia questa calma e potenza, lo sguardo dell'occhio largo, serve nel poema a caratterizzare Era.

Così la civetta (γλαύξ) è stata sentita come simbolo di Atena, come manifestazione della sua presenza. Servendosi di un'espressione sia pure arcaica, ma già evi-

dentemente stereotipata, il poema mette in rilievo, quale attributo della dea, ciò che maggiormente colpisce nella civetta: l'occhio lucente. Si chiama glaucopide, ossia « occhiazzurra ». La parola γλαυκός, mediante la quale vien caratterizzato il suo sguardo, serve nel linguaggio antico da predicato pel mare (cfr. Iliade, 16, 34; Esiodo, Teog. 440), e vien ripresa nel nome del vecchio dio del mare Glauco e della Nereide Glauca; pure lo sguardo della luna venne chiamato così (cfr. Empedocle, Framm. 42 D; Euripide, Framm. 1009); più tardi poi anche le stelle le albe e l'etere. Deve quindi aver sempre designato uno splendore lucente e ciò vien confermato dall'uso nel linguaggio comune, che attribuisce all'ulivo, pel suo luccichio, il medesimo predicato (cfr. Sofocle, Edipo a Col. 701 ecc.). Se vuol dunque significare una data sorta di sguardo, il medesimo termine s'adatta pure all'occhio scintillante del leone pronto all'assalto (cfr. Iliade, 20, 172), o all'occhio del drago (cfr. Pindaro, Pitica 4, 249; Olimp. 6, 45; 8, 37), ma non bisogna intenderlo mai come espressione di qualcosa di spaventoso ed orribile. La dea poteva infatti anche guardare con cipiglio terribile ed in questo caso (cfr. Sofocle, Ajace, 450; Framm. 760) vien chiamata non più glaucopide, ma gorgopide. Che il termine « glaucopide » non deve per l'appunto venir interpretato così, lo dimostra, oltre lo splendore del mare e degli astri, l'eminente bellezza dell'occhio di Atena (cfr. Callimaco, Inni 5, 17; Teocrito, 20, 25; Properzio, 2, 28, 12). Se dunque vien associato a questa Atena un animale, che pel suo grande occhio acuto e lucente si chiama γλαύξ, com'ella stessa glaucopide, non può allora esservi dubbio alcuno che si sia creduto, proprio a causa di questo sguardo meraviglioso, in esso presente il suo spirito. La civetta è un uccello

da preda, battagliero, ma condivide questo suo modo di essere con molti altri. Ciò invece che in essa colpisce, fissandosi nella memoria, è l'espressione intelligente dell'aspetto, la chiarezza degli occhi penetranti che le diedero il nome. Era ritenuta l'uccello più « intelligente » (cfr. Dion., orat. 12, 1 ss.). Anche in Atena vengon sempre messi in rilievo gli occhi. Ebbe un santuario a Corinto quale Ossiderca, « dalla vista acuta », pare « fondato da Diomede in ringraziamento alla dea per avergli tolta la nebbia dagli occhi », quando stava a combattere a Troia (Pausan. 2, 24, 2); a Sparta venne onorata quale Optilitis o Ophtalmitis (Plutarco, Licurgo, II; Pausan. 3, 18, 2); avrebbe salvato a Licurgo uno o tutti e due gli occhi. Con quanta grazia Sofocle, nel famoso coro dell'Edipo a Colono, unisce la glaucopide Atena con l'onniveggente Zeus, quand'egli dice a proposito del luccicante (γλαυκός) ulivo che « l'occhio eternamente veggente di Zeus Morio veglia su di lui insieme ad Atena dall'occhio raggiunte (γλαυκῶπις) » (706).

Volendo rappresentarci l'essenza della dea — questo spirito di sì chiara lucidità, che concepisce con la rapidità del lampo ciò che fa pel momento, che con perfetta limpidità trova sempre il consiglio opportuno ed affronta i compiti più difficili con pronta risolutezza — possiam forse trovare segno di riconoscimento e simbolo più adatto che il chiaro, lucente sguardo dell'occhio? È interpretazione al tutto falsa di questa bella immagine il volervi trovare un resto di quel terrore per le deità ed i demoni, ch'è proprio dei tempi primitivi. Non dovremmo una buona volta finirla di preferire le spiegazioni che provengono dall'ottuso e primitivo, anche là dov'è in gioco il regno dello spirito? Gli occhi descritti da Omero (Iliade, 1, 200), che fissarono l'irato Achille con « fiamme di terribil luce », quando gli apparve im-

provvisamente Atena, onde esortarlo alla riflessione e alla moderazione, non erano affatto occhi spaventosi.

7.

La vera Atena non è nè un essere impulsivo, nè un essere contemplativo. È parimenti distante da entrambe queste nature. La sua combattività non è amore per la lotta, il suo chiaro spirito non è ragione pura. Rappresenta il mondo dell'azione, ma non dell'azione impensata e primitiva, sibbene della ponderata, che conduce mediante la sua chiara coscienza più sicuramente alla vittoria.

È per l'appunto la vittoria a render il suo mondo perfetto. Nella città che prese il suo nome, venne chiamata ella stessa Nike, e la celebre statua di Fidia nel Partenone portava nella mano destra un'immagine della dea della vittoria. Nike, « la dispensatrice di dolci doni, che nel raggiante aureo Olimpo, a fianco di Giove, decide per gli dèi e gli uomini del successo della nobile attività » (Bacchilid. 10), ubbidisce al cenno di Atena. Nello *Scudo di Eracle* esiodeo prima che cominci la battaglia, la dea salta sul carro di Eracle « tenendo vittoria e gloria nella mani divine » (339).

Ella è dunque presente in ogni lotta maschia di grande stile. Ma l'uomo deve sapere, che grandezza e trionfo sono manifestazioni della divinità. Chi rifiuta l'aiuto della dea, e confida solo nelle proprie forze, va in perdizione per opera della stessa potenza divina (cfr. Sofocle, Ajace 758 ss.). La fede in Atena non nacque da nessuna necessità particolare, da nessun desiderio particolare della vita umana. Essa è il senso e la realtà di tutto un mondo chiuso in sè: dell'arduo e glorioso mondo virile del progettare e realizzare, che si compiace nella

lotta. Questo mondo include in sè pure il femmineo. Ma la donna Atena non è l'amante o la madre, non la danzatrice o l'amazzone, sibbene la donna oculata ed industriosa. Ma per capire interamente il senso della personalità di Atena dobbiamo ancora chiarire ciò ch'ella *non* è.

Nel corso dei tempi e nei singoli luoghi di culto è stata messa in rapporto con ogni sorta d'imprese e di necessità. È così che in Atene la troviamo quale protettrice della medicina, dell'agricoltura, persino del matrimonio e della puericultura. Ma tutto questo non è consono al suo essere e non deve quindi venir preso più oltre in considerazione. Alla fine divenne anche la patrona delle arti e delle scienze. Questa tarda immagine di Atena testimonia dello splendore e dell'alta spiritualità della sua città: Atene. Ma si è assai allontanata dal suo antico sembiante, chè il chiaro spirito della vera Atena non ha nulla a che fare con la conoscenza pura ed il mondo delle Muse. La rinunzia, il libero sguardo contemplativo ed il conseguente desiderio di una formazione superiore le sono estranee. A lei fa difetto la musica in senso stretto e lato della parola. Si dice che avesse inventato il flauto, ma si narra pure che lo abbia immediatamente gettato lontano da sè. Mentre l'invenzione della tromba guerriera s'adatta perfettamente alla sua indole.

Non possiede quindi molto di ciò che contraddistingue gli altri numi, ed in particolare Apollo. Ma le manca precisamente tutto ciò che deve mancare ad ogni figura completa, ciò che eccede il suo significato. Chè ella è la valorosa immediatezza, la presenza di spirito risolutiva, l'azione rapida. Ella è la *sempre* vicina.

APOLLO ED ARTEMIDE

APOLLO

La descrizione di Apollo richiede stile sublime: un'elevazione al di sopra di tutto ciò ch'è umano.

(WINCKELMANN).

1.

Apollo accanto a Zeus è il dio greco più significativo. Su questo punto non vi può esser dubbio alcuno nemmanco in Omero.

Infatti è impossibile immaginare ch'egli possa comparire senza dar prova della sua superiorità. Le sue manifestazioni sono in più di un caso veramente grandiose. Risuona la maestà della sua voce al par di tuono allorchè ordina a Diomede di arrestarsi (Iliade, 5, 440). Tutti i suoi incontri con potenti o protervi assurgono a simbolo della caducità di tutti gli essere terreni, anche dei più grandi, di fronte alla divinità. Finchè durerà nell'uomo il senso del divino, non si potrà leggere senza sentirsi intimamente scossi, com'egli intralciò l'azione di Patroclo per finir nel bel mezzo della pugna col lasciarlo trucidare (Iliade, 16, 788 ss.). Già presentiamo che anche il grande Achille, il più illustre degli eroi, piegherà dinanzi a lui. Il cavallo parlante Xanto lo dice « il più forte degli dèi » (Iliade, 19, 413) a proposito di questi due grandi destini.

La grandiosità dell'Apollo omerico è nobilitata dall'elevatezza dello spirito. E così pure gli artisti dell'epoche postomeriche fecero a gara a compendiare nella sua immagine tutto quanto di più alto, glorioso e ad un tempo luminoso si possa pensare. Indimenticabile, per

chiunque lo abbia visto una volta, è l'Apollo del tempio di Giove in Olimpia. L'artista vi fissò un attimo d'insuperabile grandiosità: in mezzo alla mischia tumultuante appare improvviso il dio; il suo braccio teso ordina tregua. Dal suo viso traluce nobiltà, i suoi grandi occhi imperano con la sublimità della pura contemplazione; ma intorno alle labbra forti e ben disegnate si muove il fine tratto quasi malinconico di un sapere superiore. L'apparizione del divino in mezzo alla brutalità ed alla confusione di questo mondo, non può venire rappresentata in modo più commovente. Anche le altre sue immagini lo caratterizzano con la maestà del contegno e del movimento, con la potenza dello sguardo, con la luminosità e libertà che porta seco al suo apparire. Nei tratti del suo viso forza virile e chiarezza s'uniscono allo splendore della sublimità. È la gioventù nella sua più fresca fioritura e purezza. I poeti vantano il suo crine ricciuto, che già la più antica lirica chiamava aureo. L'arte figurativa lo rappresenta quasi sempre imberbe e non mai seduto, sibbene ritto o nell'atto del camminare.

La sua figura ricorda assai quella di Artemide, nella quale tutto ciò ricompare, ma in forma femminile; infatti i due numi sono da tempi antichissimi strettamente uniti, così che vogliamo da principio considerarli insieme.

2.

Il mito chiama Apollo e Artemide fratelli. Non sappiamo quale fu l'origine di quest'avvicinamento. Ma le loro figure storiche sono così rassomiglianti, come solo fratello e sorella possono esserlo. E tanto più si penetra in fondo alla loro natura, e tanto più significativa si fa questa rassomiglianza. Ciò che par separarli si dimostra ben presto essere solo la necessaria diversità del

sesso, ed infine essi si svelano come le due faccie di un essere divino, le somiglianze e dissomiglianze delle quali formano nel più prodigioso ed espressivo dei modi un mondo intero.

Apollo e Artemide sono fra i più sublimi numi della Grecia. Ce lo dice il loro manifestarsi, ossia come li hanno visti poesia ed arte figurativa. Della loro posizione privilegiata nel circolo dei celesti rende già testimonianza il predicato di purezza e santità che è loro proprio. Secondo Plutarco ed altri, Febo significa « puro » e « santo », e senza dubbio essi colgono nel segno. E così pure Eschilo ed altri poeti dopo di lui interpretarono ugualmente questo nome, chè usarono la stessa parola per caratterizzare i raggi del sole o l'acqua. Questo nome era già così famigliare anche ad Omero, ch'egli chiama il nume non solo Febo Apollo, bensì anche solamente Febo. Artemide è l'unica fra tutte le deità celesti, che Omero onora coll'aggettivo di ἁγνή, che significa ad un tempo santo e puro. Lo stesso predicato usano Eschilo e Pindaro per Apollo. Entrambe le divinità hanno qualcosa di misterioso, d'inavvicinabile, che incute rispetto. Arcieri entrambi e invisibili, colpiscono da enormi distanze, ed il saettato si spegne senza soffrire, col sorriso della vita sulle labbra. Artemide è la *sempre lontana*. Ama le solitudini delle selve e dei monti, si trastulla con le belve. Chi le è devoto intreccia per lei ghirlande dalle « praterie immacolate, ove il pastore non osa far pascolar le greggi.... ove non giunge l'asprezza del ferro e solo le api passano sciamando a primavera; qui domina Pudicizia che l'irrora della rugiada del puro elemento » (Euripide, Ippolito, 75 ss.). Tutto il suo modo di essere è scioltezza, liberazione. Ed è proprio dell'indole di Apollo lo star in disparte. Si credeva a Delfi, a Delo ed in altri luoghi di culto ch'egli si ritirasse per una parte

dell'anno in misteriose lontananze, che se ne andasse col principiar dell'inverno per tornarsene solo in primavera salutato da canti sacri. Per Delo nei mesi d'inverno si soffermava in Licia (cfr. Servio, Comm. all'Eneide, 4 143). Il mito delfico indica, quale luogo del suo soggiorno, il favoloso paese degli Iperborei, sul quale si fantasticò assai anche a Delo. « Nè nave nè viandante vi può approdare » (Pindaro, Pitica 10, 29). Colà abita il popolo sacro, che non conosce malattia nè età, al quale sono ignote fatiche e lotte. Si diletta Apollo nei giorni in cui si celebrano le sue feste e si offrono i sacrifici; intorno a lui è un mormorio di cori virginali, è un risuonar di lire e flauti, mentre il lauro lucente cinge il capo del lieto banchettante (Pindaro, Pitica 10, 31 ss.). Una volta Atena vi condusse Perseo, quand'egli doveva uccidere la Gorgone (Pindaro, Pitica 10, 45). All'infuori di lui solo gli eletti d'Apollo videro il paese favoloso. Il profeta e mago Abaride, proveniente da colà quale messo di Apollo, portò in giro per tutta la terra lo strale del dio (Erodoto, 4, 36). Secondo una versione testimoniata piuttosto tardi, ma certo originaria, Abaride non portò lo strale, ma volò su di esso attraverso tutti i paesi (cfr. H. Fränkel, de Simia Rhodio, p. 35). Aristea « figliolo di Caustorbio, uomo proconnesio, dice nei suoi carmi epici essere pervenuto agl'Issedoni, inspirato da Febo: e sopra gl'Issedoni abitare gli Arimaspi, uomini monocoli, e sopra questi i Grifi, custodi dell'oro, e più oltre gli Iperborei » (Erodoto, 4, 13). Si conoscono gli Iperborei attraverso le offerte fatte a Delo (secondo Erodoto 4, 33), se ne trovano cenni in Esiodo e negli epigoni ma non in Omero. Ma non c'è bisogno di spender parole per dimostrare che la rappresentazione di queste contrade luminose deve esser antichissima. Colà esisteva « l'antico giardino di Febo », come dice Sofocle in una tragedia

andata smarrita (Framm. 870). Colà spariva Apollo ogni anno, di là ritornava ogni anno, quando tutto fioriva, accompagnato dai suoi cigni. Alceo ne cantò in un inno ad Apollo purtroppo perduto, che conosciamo però attraverso Imerio (Orat. 14, 10). Allorquando Apollo nacque, Zeus gli donò un carro di cigni, sul quale però egli andò non a Delfi sibbene presso gli Iperborei; gli abitanti di Delfi lo invocarono con canti, ma egli rimase un anno intiero presso gli Iperborei, finchè a suo tempo fece prender ai suoi cigni la via di Delfi. Era estate e gli usignoli cantavan per lui e le rondini e le cicale; spumeggiava argenteo il fonte castalio ed il Cefiso era gonfio di torbide onde. Così s'esprime Alceo. Fu questa la prima venuta del nume; ritornò poi regolarmente con la stagione calda portando seco canti e vaticinii.

Questo suo allontanarsi è per la natura di Apollo estremamente importante. Se lo paragoniamo ad Atena, si vede immediatamente la grande differenza essenziale. Mentre ella è prossima, egli è il distaccato. Non accompagna nessun eroe quale amico fedele, sempre pronto ad aiutare e consigliare. Non è, come Atena, spirito dell'immediatezza, del prudente ed efficace dominio sull'attimo. I suoi eletti non sono uomini d'azione.

3.

Ma chi è dunque questo dio, il cui occhio ci saluta dalle lontananze, e la cui apparizione è circonfusa da tanto magico splendore?

Si opinò con fondate ragioni che la sua patria fosse da porsi non in Grecia, ma in Asia Minore (cfr. v. Wilamowitz, Hermes 38 e Greek historical writing and Apollo, a cui contraddice Bethe nell' Ἀντίδωρον per Wackernagel, mentre Nilsson nella sua History of Greek religion, 1925, p. 132, s'accorda con lui). Par aver le sue

origini nella Licia, patria pure della madre sua Latona.

Attraverso questa congettura, che può anche sedurre, si giunse a delle conclusioni assai ardite. Quale nume asiatico Apollo sta in Omero dalla parte dei Troiani. La concezione più antica del suo essere, come appare evidente nell'introduzione dell'Iliade, sarebbe quella di un dio terribile e annunziatore di morte. La distanza che corre tra questa immagine spaventosa e il dio della saggezza delfica è d'altronde così grande, da non poter venir spiegata che attraverso la più significativa delle riforme religiose.

Ma da un esame più minuzioso di Omero si giunge al risultato che il suo Apollo non era per lui niun altro che quello che più tardi fu onorato a Delfi. La singolare idea di quel dio, che porta il nome di Apollo e fu in Grecia una potenza spirituale tanto significativa, deve esser nata molto tempo prima che apparisse il poema omerico, e fa parte di quelle rivelazioni, le quali costituiscono gli elementi della religione olimpica, e in senso più stretto, greca. Per stabilire poi in che modo prima di quest'epoca si sia formata l'immagine del dio, ci mancano segni caratteristici e documenti. Nessuno può dubitare che l'arco e la lira gli abbiano appartenuto fin dai tempi più antichi; è pure più che probabile ch'egli avesse il dono del vaticinio. Ma bisogna guardarsi dall'errore di voler dedurre da pure circostanze di fatto l'elemento vivo di una divinità arcaica ed il significato ch'essa ebbe pei suoi adoratori. Perciò lasciamo la questione in pace e puntiamo la nostra attenzione su quella credenza che per la prima volta si rivela chiaramente in Omero.

Se si legge Omero col preconcetto che la religione di allora non abbia posseduto altro che quello che egli manifesta esplicitamente, allora certamente Apollo par assumere solo più tardi la proprietà di dio della purità;

la sua severa chiarezza, il suo spirito eccelso, la sua volontà imperativa di chiara visione di misura di ordine, in breve tutto ciò che noi ancor oggi definiamo apollineo doveva esser ancora ignoto ad Omero. Ma Omero non vuole ammaestrare. Fa comparire, agire, discorrere gli dèi così come essi sono famigliari a lui ed ai suoi ascoltatori. Gli bastano per Apollo, come per gli altri, pochi tratti, onde metterci la figura sotto gli occhi. Ma se vi prestiamo attenzione, riconosceremo subito il geniale disegno di un carattere, che doveva esser ben noto ad ogni ascoltatore; e da queste figure, spesso tracciate solo fuggevolmente, v'è assai più da imparare, che dalle molte espressioni sulla potenza e mentalità del dio.

Nella famosa disputa degli dèi nel XXI libro dell'Iliade, due fra i numi rifiutano di battersi, ognuno di essi pel particolare motivo di voler essere al di sopra della mischia. Ermete, astuto compare, lo spirito della buona fortuna e delle occasioni favorevoli, non pensa neppure a volersi misurare con la grande Latona e non ha nulla in contrario a che ella si vanti « fra gli eterni dèi » d'averlo vinto. Come altrimenti si conduce Apollo! Poseidone con un'ardente concione lo sfida a duello. Ma quale dignità nella sua risposta: « Mi chiameresti insensato e folle se volessi pugnare con te a cagione degli uomini miseri, che al par di foglia ora son freschi or appassiscono ». E quando la sorella Artemide con pretta animosità femminile lo accusa di vigliaccheria e lo rimbrotta, egli volge i suoi passi altrove (Iliade, 21, 461 ss.). Non è questo il dio di Pindaro, il nobile nunzio dell'avvedutezza, dell'autoconoscenza, della misura e dell'ordine sensato? « Che cos'è l'uomo? », dice Pindaro, parlando nello spirito di lui (Pitica 8, 95). « L'uomo è il sogno di un'ombra, ma quando dal cielo gli piove un divino bagliore, tutto riluce e la vita gli è grata ». Niente

caratterizza meglio l'atteggiamento, il cui ideale vien posto sotto gli occhi degli uomini dall'Apollo postomerico, quanto il concetto della saggezza con il quale si inizia il suo dire in Omero (Iliade, 21, 461). « Conosci te stesso », grida al visitatore dal suo tempio delfico. Ossia (cfr. Platone, Carmide 164 D) conosci cos'è l'uomo e quanta distanza lo separa dalla maestà degli dèi eterni: ricorda i limiti dell'umanità! Si può forse dubitare che non sia questo il medesimo Apollo della sopracitata scena di Omero? Ma non solo qui. Nel V libro dell'Iliade Diomede cerca la rovina di Enea, ferisce la dea Afrodite, che cinge con le braccia protettrici il figlio e assale di nuovo la sua vittima pur sapendo che Apollo tiene la sua mano sopra di lui. Allora il dio maestoso lo rimbrotta con voce terribile: « Guarda a te, figlio di Tideo, indietro. E non pretendere di misurarti con gli dèi, chè non son della medesima schiatta gli dèi immortali e gli uomini che camminano sulla terra » (Iliade, 5, 440). E nell'ultimo libro dell'Iliade col pathos della ragione che frena e dell'animo nobile, s'erge Apollo per por fine all'inumano gesto di Achille che da ben dodici giorni fa scempio del cadavere di Ettore, Lo accusa dinanzi agli dèi di scelleratezza e durezza di cuore, d'esser privo del rispetto per le leggi eterne della natura e della misura che son vanto della nobiltà anche dopo le perdite più dolorose. « Quantunque egli sia sì prode la nostra ira lo minaccia, chè la sua collera offende l'insensibil terra » (Iliade, 20, 40 ss.). Gli dèi danno ragione ad Apollo.

Ecco l'Apollo omerico. La manifestazione della sua elevatezza spirituale è propria della sua essenza e non un'aggiunta fatta successivamente alla sua figura. Similmente accade per i singoli tratti che gli saranno poi caratteristici. Egli, che a Delfi annunziava i pensieri del

supremo dio del cielo, gli è anche in Omero più vicino di qualsiasi altra deità. Il suo esser custode della purezza e maestro d'ogni purificazione può apparire un pregiudizio solo alla mentalità delle generazioni successive. È bensì vero che Omero par ignorare totalmente tutta questa sfera, ma suole chiamar sovente codesto iddio, Febo, ossia il puro. D'altronde solo quando avremo appreso a concepire cosa significhino purezza e purificazione nel senso di Apollo, potremo comprendere giustamente la vera natura della sua grandezza spirituale. È senza altro evidente che appartiene a questa spiritualità la musica apollinea, il sapere, il giusto, il prevedere e l'istituire gerarchie superiori; ma tutto ciò s'addice anche all'Apollo omerico. Presentiamo già che queste qualità e perfezioni sono irradiazioni di una e medesima qualità fondamentale, manifestazioni svariate di un solo essere divino, che i Greci avevan già adorato come Apollo prima di Omero. Ma bisogna che le esaminiamo singolarmente se vogliamo cogliere meglio il senso del tutto e del singolo.

4.

Cominciamo dalla purezza.

L'Apollo postomerico si cura particolarmente di ciò che riguarda le purificazioni e le espiazioni. I poemi omerici non ne parlano. Ma ciò non significa ancora che Apollo abbia assunto questa parte solo più tardi. Nel mondo omerico era quasi completamente scomparsa la vergogna per la colpa, perciò non si sentiva il bisogno di codesta protezione di Apollo. Ma è ben comprensibile che questa forza abbia appartenuto precisamente alla sua antica e genuina natura. L'arte medica abbraccia, com'è noto, nelle antiche rappresentazioni anche la facoltà di liberare dai pericoli dell'impurità. Ed Apollo era il più

importante dio della salute; lo era da sempre. Così lo conobbero l'Italia e Roma. Il purificatore è il risanatore ed il risanatore è il purificatore. Col nome di Agieo, secondo l'antica denominazione (cfr. pure Θυραῖος ed altri soprannomi) purifica le vie da ogni male, e, simbolo della sicurezza, sta la sua erma dinnanzi alle case. Pur essendo Omero lontano dall'idea di ogni purificazione od espiazione, tuttavia l'Apollo omerico può esserci indice prezioso del come bisogna capire la purificazione apollinea.

L'associare il pensiero di purificazione con un dio, che significa grandezza spirituale, da principio ci par strano, perchè siamo avvezzi, attraverso la moderna scienza delle religioni, a considerare gli antichi rituali in un senso assolutamente materialistico. Ma dobbiamo risolutamente liberarci da questo pregiudizio, chè esso non fa che trasferire la nostra mentalità al modo di comportarsi dell'umanità primitiva, modo di comportarsi singolarissimo che deve venire spiegato.

Apollo purifica il colpevole dalla macchia, che minaccia di intaccarlo. L'assassino, imbrattato del sangue della sua vittima, vien liberato dalla maledizione e mondato grazie all'intervento di lui. In questo ed in altri casi simili, l'impurità proviene da un contatto fisico, da una macchia materiale. E perciò il rituale che riporta allo stato di purezza l'impuro, riguarda solo il corpo. Si credette di poter dedurre da codeste norme, che si ripetono presso tutti i popoli antichi con evidente rassomiglianza, che la religione di quei tempi intendesse per impurità semplicemente uno stato materiale, ossia l'impedimento costituito da un elemento pericoloso, che può venir rimosso per via fisica. Ma la mentalità primitiva attaccata alla natura e non ancora teoretica, non conosce una corporeità, che sia soltanto pura materia. Ha un rispetto, andato in noi quasi totalmente

perduto, per tutto ciò che riguarda il corpo, perciò è per noi tanto difficile anche solo intuire il senso del suo modo di comportarsi. Non separa il corpo da quello che noi chiamiamo spirito od anima, sibbene li vede sempre l'un nell'altro. Essendo, secondo questa concezione, i contatti e le macchie qualcosa di non solamente materiale, la loro azione abbraccia l'uomo intero e non mette solo in pericolo la sua natura fisica, gravando piuttosto anche sul suo animo e turbandolo. L'uccisione per l'azione effettivamente compiuta — e non per la mera intenzione — cade in uno spaventoso irretimento. Inquietudini minacciose guatano la sua esistenza esteriore, ma ancor più spaventevole è la maledizione che lo tormenta interiormente. Questa convinzione, nata dal fatto immediato, non è meno seria e profonda, se la causa del male vien concepita materialmente e la sua rimozione effettuata mediante un procedimento fisico. Inoltre la necessità della purificazione non era prescritta soltanto per le azioni cruente; si estendeva a tutti i casi di contatto con un che di inquietante, come per esempio con la morte, anche nel caso di lutto comune. Non essendo possibile qui di pensare ad una colpa morale, si credette di poter asserire che tutto il procedimento di espiazione, nel suo senso specifico, non avesse per niente a che fare con l'uomo interiore. Questo giudizio rivela solo quanto vien mal interpretata l'essenza della mentalità ingenua. Una cosa dovrebbe almeno risultare immediatamente, che quell'irretimento, del quale è vittima l'impuro, doveva venir concepito al tutto diverso secondo se si trattava di un incontro passivo o di un'azione violenta — tacciano pure i vecchi documenti su questo argomento, com'è da aspettarsi. Quando si tratta di colui che aggredisce, come nel secondo caso, le cose dovevano andare diversamente che nel

caso di una pura coincidenza. V'è però un punto importante, nel quale questa concezione primitiva si stacca assolutamente dalla nostra possibilità di comprensione. Per le conseguenze dell'azione, non giova a nulla ch'essa sia stata più o meno intenzionale, originata da una necessità o da arbitrio. Secondo l'antica fede era ovvio che l'uomo dovesse soffrire anche per qualcosa che non aveva voluto. Chi può dire che ciò non sia vero? Chi può permettersi di chiamarlo ingiusto?

Si capisce facilmente come queste purificazioni con le loro regole e pratiche fossero suscettibili di cadere nel meschino e nel superstizioso. Ma con ciò non bisogna perder di vista la loro profonda significazione. Si tratta di una sfera, le rappresentanti della quale sono potenze demoniache della specie delle Erinni. Abbiamo imparato a conoscere il loro mondo, i sacri antichissimi legami, le irrevocabili responsabilità sulle quali esse vegliano (v. p. 19 ss.). Alla tenebrosità e gravità di questo mondo antico si contrappone la cerchia degli dèi olimpici. Non vale il distruggerlo, chè perdura, perennemente alimentato dal pesante respiro della terra. Solo la sua onnipotenza vien spezzata dalla nuova luce divina. Si rammenti l'Oreste di Eschilo, già citato nel II capitolo. Il dio che osa non solo di redimirere il matricida, ma pure di difendere, contro il terribile grido di vendetta del sangue versato, l'azione da lui stesso ordinata, in nome di un diritto superiore, è Apollo. Assume l'impegno della purificazione, ossia riconosce quella oscura realtà, ma sa anche indicare come si debba con giustizia liberarsi da tanta maledizione. La vita deve svincolarsi dalle inquietudini che ostacolano, dagli impacci demoniaci, sui quali anche la più pura volontà umana non ha potere alcuno. Perciò Apollo consiglia chi ne ha bisogno su quello che è meglio dare o trala-

sciare, sul momento opportuno per riconciliarsi e far ammenda onorevole. Si narra che una volta ebbe anch'egli a purificarsi del sangue del drago delfico.

Nel mondo di Omero in fondo non si parlava già più di pericoli demoniaci. Ma l'Apollo omerico rivela una specie superiore di purezza, quella medesima che egli annunziò solennemente da Delfi accanto alle norme di espiazione, e che dovrebbe ammonirci di non prendere le purificazioni apollinee in un senso troppo esteriore. L'uomo deve guardarsi dai pericoli evitabili, mediante il rischiaramento del suo essere interiore. Anzi ancor più: è l'iddio ad eriger l'ideale del comportamento esteriore ed interiore, che, facendo astrazione dalle conseguenze, significa purezza nel senso più alto del termine.

Non è con la consueta formula che l'Apollo delfico dà il benvenuto a coloro che entrano nel suo santuario, sibbene col motto: « Conosci te stesso » (Platone, Carmide, 164 D). Pare esser cotesta una delle sentenze che i sette savi lasciarono a Delfi quale tributo dello spirito loro (cfr. Platone, Protagora, 345 B). La loro celebre saggezza di vita, che venne tramandata in sentenze come questa: « la misura sta al disopra di ogni cosa », corrisponde esattamente alla forma spirituale del dio delfico, al quale la tradizione li lega. Uno di essi, il grande Solone, richiesto chi fosse più felice della gran maestà di Creso, rispose essere un semplice cittadino ateniese, al quale era stato concesso di chiudere gloriosamente, con una morte eroica al servizio della patria, una vita pacata benedetta da figli e nipoti, meritandosi così gli onori delle pubbliche esequie. Il saggio dava con ciò una grave lezione al re, che si riteneva il più felice, aggiungendo che non avesse troppo a presumere di fronte alle potenze superiori, ma piuttosto a guardare in tutte le cose terrene alla fine (cfr. Erodoto, I, 30 ss.).

Assai simili eran le sentenze degli oracoli delfici (cfr. R. Herzog in E. Horneffer, Der junge Platon, I, 1922, p. 149), che, secondo Plinio, sono stati « dati come per punizione all'umana vanità » (natur. histor., 7, 151). Al grande re Gige, che voleva sapere qual fosse l'uomo più felice, fu portato dinnanzi un umile contadino d'Arcadia, il quale non aveva mai varcato i confini del campicello che bastava al suo sostentamento (Valer. Max. 7, 1, 2 ecc.). Ad un ricco che aveva onorato il suo dio offrendogli preziosi olocausti e desiderava sapere chi fosse il più gradito al nume, venne indicato un povero bifolco, ch'aveva cavata dal sacco una manciata di grano e l'aveva sparsa sull'altare (Porf., de abstin. I, 15 ss.). L'esempio però più memorabile è il seguente: il dio, richiesto qual fosse l'uomo più saggio, rispose col nome di Socrate. E Socrate medesimo interpretò questa sentenza nel senso, che era necessario per lui sacrificare la vita sua alla ricerca della verità, all'esame di sè stesso e del suo prossimo, ritenendo esser tutto ciò culto tributato all'iddio, culto che nessuna forza terrena poteva valere a fargli tradire, neppure la minaccia di morte; chè la paura della morte non aveva su di lui potere alcuno, nessun sapendo se sia la morte felicità od infelicità; ed in ciò si sentiva superiore agli altri, chè qui dove non sapeva non opinava di poter avere un sapere; una cosa però sapeva: che fare ingiustizia e disobbedienza ai celesti era cosa cattiva e volgare (cfr. Plat., Apol. 21 ss., 28 ss).

5.

Il dio che guida alla conoscenza è pure il fondatore delle norme che regolano rettamente la convivenza fra gli uomini. Si appoggiano sulla sua autorità gli Stati, onde fondare le loro istituzioni legali. Egli indica ai colonizzatori la via verso la nuova patria. È il patrono

dei giovani, che entrano nell'età virile, il capo degli uomini adulti, la guida nei nobili e virili esercizi ginnici. Nelle sue feste più importanti sono primi i ragazzi ed i giovinetti a farsi avanti. Il ragazzo, quando entra nell'età virile, gli consacra la lunga chioma. Egli, signore dei ginnasi e delle palestre, amò una volta il giovane Giacinto e lo uccise per disgrazia gareggiando al disco. Nelle celebri ginnopedìe lacedemoni i cantori si dividevano in tre cori secondo l'età e la grande festa delle Carnée era caratterizzata da una disposizione ed ordine che ricordava il militare. Ed ora comprendiamo perchè Pindaro alla fondazione di una nuova città prega Apollo affinchè egli la popoli di uomini capaci (Pitica, 1, 40). Tutto ciò però riguarda pure l'Apollo omerico. Secondo il poeta dell'Odissea era sua gloria l'aver fatto di Telemaco un giovinetto tanto virile (19, 86 con gli scolii. Cfr. H. Koch, Apollo und Apollines, 1930, p. 12 ss.); e così pure Esiodo dice di lui che fa del ragazzo un uomo (Teogon. 347).

La conoscenza del giusto fa parte del sapere intorno all'essere ed al nesso che lega le cose. Apollo svela pure l'occulto ed il futuro. Secondo l'Odissea, Agamennone prima di partire per Troia lo interrogò a Delfi (8, 79), e all'Iliade son noti i tesori di questo suo santuario (9, 404). « Amerò la cetra e l'arco ricurvo e rivelerò agli uomini i piani infallibili di Zeus » — ecco le parole che pronuncia l'Apollo neonato dell'Inno Omerico. I grandi veggenti van debitori a lui della loro profetica virtù, è detto espressamente a proposito di Calcante nel I Libro dell'Iliade (I, 72, 86). Particolarmente famose son donne quali Cassandra e le Sibille, nelle quali lo spirito del dio si infuse sovente con terribile violenza. Ma non vogliamo soffermarci su fenomeni singoli e tanto meno sui numerosi oracoli, in parte ancor celebri, che esistevano oltre quello di Delfi. Anche in questo caso non bi-

sogna chiedere quale forma di profezia fosse originariamente specifica del culto ad Apollo. La scienza delle cose occulte, non importa quale procedura la medi, è sempre unita ad una certa elevatezza di spirito. E questa ci richiama alla poesia e alla musica.

Non dovrebbe esser la *musica* al centro delle svariate perfezioni di Apollo? Non dovrebbe esser questa la fonte dallà quale tutte scaturiscono?

Anche altri dèi si delizian di musica, ma Apollo par essere esclusivamente musicale.

Nell'Iliade suona la lira al banchetto degli dèi (I. 603 s.) ed il poeta dice che anche alle nozze di Teti e Peleo egli toccò la cetra (24, 63). Che Apollo cantasse — come più tardi lo rappresentò l'arte figurativa — Omero non lo dice mai: nei suoi poemi son solo le Muse a cantare. Il vate è ispirato da lui e quando il suo canto è armonioso riconosce d'esser stato istruito dalle Muse o da Apollo (cfr. Odissea, 8, 488). « Dalle Muse e da Apollo lungisaettante derivano tutti i cantori e citaristi », dice Esiodo (Teogon. 94). L'inno ad Apollo Pitico (98) descrive meravigliosamente il suo ingresso nell'Olimpo: tutti gli dèi si commuovono nell'ebbrezza della musica. « Le Muse cantano i privilegi immortali degli dèi e la pena degli uomini ciechi ed impotenti: le Cariti e le Ore, Armonia, Ebe e Afrodite danzano tenendosi per mano: tutte sono alte e belle, ma nessuna è grande e splendida quanto Artemide, sorella d'Apollo. Persino il selvaggio dio della guerra prende parte al ludo. E Febo Apollo suona la cetra per gli dèi avanzando grande e bello circonfuso di luce; dai suoi piedi e dalla sua tunica preziosa sprizzano lampi ». Entrò anche una volta a Delfi musicando (Inno ad Ap. Pit. 5). Al suo giungere « cantano gli usignoli le rondini e le cicale », come si dice nell'inno di Alceo. Callimaco sente l'ap-

prossimarsi del dio: trema il lauro e nell'aura canta il cigno (Inno ad Apol. I ss.). Anche in Claudiano leggiamo rapiti come si risvegliano le voci delle selve e delle grotte al giungere di Apollo (De sext. consul. Honor. 32).

Nella musica di Apollo risuona lo spirito di tutte le forme viventi. L'ascoltano estasiati gli amici del mondo formato e rischiarato, governato dal sublime pensiero di Zeus; ma suona strana ed ingrata per tutti gli esseri smisurati e mostruosi. Così canta Pindaro la potenza celestiale della musica di Apollo (Pitica I, 1 ss.): « Aurea cetra, dovizia comune di Apollo e delle Muse dalle brune chiome, al tuo suono si muovono i piedi in ritmo e danno inizio alla festa. I cantori seguono i tuoi segni, allor che vibri tutta nelle prime note dei preludi che guidano i canti, che danno inizio alla danza. Persino il fulmine dell'eterno fuoco tu spegni: sullo scettro di Zeus cede l'aquila al sonno, pende al suo fianco l'ala al principe degli uccelli; sul capo adunco addensi tenebrosa nuvola che chiude dolcemente le palpebre; soggiogata dalla malia delle tue cadenze solleva nel sonno il soffice dorso. Il violento dio della guerra cala la lancia perdendosi nelle delizie del tuo canto. I dardi delle tue canzoni incantano i numi allor che Apollo suona insieme alle Muse. Ma tutto ciò che Zeus non ama, paventa il canto delle Muse... ». Proporzione e bellezza son essenza ed azione di questa musica. Persino le fiere della selva ne vengono incantate (cfr. Eurip., Alcesti, 579 ss.). Anche le pietre al suono della lira si dispongono a formare il muro (cfr. Apollonio Rodio, 1, 740). Son fecondi inoltre gli armenti, quando Apollo li custodisce (cfr. Callimaco, Inno Apoll. 2, 47 ss.). Ha pascolato il gregge di Admeto, musicando (cfr. Euripide, Alcesti, 569 ss.; Iliade, 2, 766). Secondo la leggenda troiana custodì « le cornigere mandre » di Laomedonte (Iliade, 21, 448).

Anche l'esistenza umana vien foggiata dalla musica di Apollo. Ch'egli si serva di questa nella sua qualità di primo ed eccellente pedagogo, ce lo dice con meravigliosa profondità Platone (Leggi, 653): « ... gli dèi avendo compassione del genere umano, sottoposto per sua natura alle fatiche, stabilirono per esso, come intervalli di riposo e in contraccambio delle fatiche, le feste sacre agli stessi dèi, e diedero le Muse, Apollo loro guida, e Dioniso a compagni degli uomini nella celebrazione di esse.... Non v'è, per così dire, alcun essere giovine che possa tenere in quiete il corpo e la voce, e non cerchi invece continuamente di muoversi e di emettere suoni, chi balzando e saltellando, come se danzasse piacevolmente e giocasse, e chi emettendo ogni specie di suoni. Senonchè gli altri animali non hanno il senso dell'ordine e del disordine nei movimenti, cui si dà il nome di ritmo e di armonia; laddove a noi questi stessi dèi, che, come abbiamo detto, ci furono dati a compagni di danze e di feste, hanno dato anche il senso del ritmo e dell'armonia congiunto al piacere, e con essi ci muovono e ci guidano nel coro, avvincendoci l'un l'altro coi canti e con le danze ». Plutarco dice (Coriolano, 1) che la miglior azione esercitata dalle Muse sugli uomini è questa, ch'esse nobilitano la natura umana mediante il senno e la disciplina, liberandola da ogni smoderatezza. Questo pensiero prettamente greco ispirò pure ad Orazio la sua preghiera alle Muse di linea tanto grandiosa (Carmina, 3, 4).

6.

Qui citharam nervis et nervis temperat arcum.
(Ovidio, Met. 10, 108).

Ed eccoci finalmente giunti all'attributo ch'è il più famoso e significativo dopo la lira, e che, malgrado venga

così sovente nominato insieme a questa, non sembra a prima vista aver con essa nessuna affinità, vogliam dire: *l'arco.*

« Amerò la cetra e l'arco ricurvo », esclama il dio neonato nell'Inno omerico all'Apollo di Delo (131), e al principio dell'Inno s'eleva potente l'immagine di lui, che pone il piede nel palazzo di Zeus e degli dèi, i quali spauriti balzano dai loro seggi. Numerosi appellativi, in Omero e in altri dopo di lui, lo caratterizzano come l'arciere. All'inizio dell'Iliade il suo strale fa strage nel campo greco e uccide bestiame e uomini a mucchi. Chi vuol scoccar freccia dall'arco, è grato a lui per la riuscita del colpo e lo prega prima di tirare (cfr. Iliade, 2, 827; 4, 101, 119; 15, 441; 23, 872; Odissea, 21, 267, 338). La sua festa — si noti l'unica festa regolare menzionata espressamente nei poemi omerici — è il giorno nel quale Ulisse ritorna, fa il colpo maestro e sconfigge i Proci; tutto ciò egli compie sotto la protezione di Apollo (cfr. Odissea, 21, 338; 22, 7). Eurito, che sfidò Apollo all'arco, pagò con la vita il suo ardire (Odissea, 8, 226). Apollo coll'arco diede la morte al drago delfico (Inno ad Apollo Pit.), e per opera sua Achille cadde nella polvere davanti a Troia.

Ma il prodigio consiste nel fatto che le sue saette hanno anche una meravigliosa azione soporifera. Volano invisibili e portano la dolce morte, la quale coglie l'uomo di sorpresa lasciandogli le fresche sembianze di un dormiente (cfr. Iliade, 24, 757 ss.). « Dolci » son quindi chiamati gli strali del dio. L'Odissea narra a proposito dell'isola felice (15, 409 ss.) ch'ivi non esistono malattie malvagie; quando gli uomini diventan vecchi Apollo ed Artemide pongono fine ai loro giorni con i loro dolci strali. Chè la bella morte Apollo la manda

solo agli uomini; le donne son colpite dallo strale di Artemide.

Da descrizioni, come quella al principio dell'Iliade, di Apollo, che « in gran disdegno » scendeva « dalla cima d'Olimpo » « simile a fosca notte » seminando la morte (47), si credette dover concludere esser stato egli in origine un dio della morte. Ma come avrebbe potuto svilupparsi la sua figura da quella di un dio della morte? Le immagini mitiche c'indicano una tutt'altra direzione. Un dio dinnanzi al quale anche i più potenti, venuta la loro ora, svaniscono, non è un dio della morte. E non lo è certamente quando atterra giganti pericolosi e mostri, come gli Aloadi (cfr. Odissea, 11, 318) od il drago di Delfi. Egli compare al principio dell'Iliade come giustiziere, ed il suo fosco sguardo vien poi paragonato alla notte, come quello di Ettore quando irrompe nel campo dei Greci (Iliade, 12, 463), o quello di Eracle che ancor nell'Ade tende il suo arco (Odissea, 11, 606). Quando però colpisce, non quale vendicatore, bensì coi « dolci strali », così che le vittime si spengono improvvisamente e paion colte dal sonno, non è certo questo il modo d'agire di un dio della morte. Codesto dolce e triste avvenimento, che par provenire da un occulto mistero e rispecchia lo splendore di un paese di fiaba, ci rammenta piuttosto il dio delle lontananze, che vien agli uomini dalle remote contrade della luce per sparirvi nuovamente. E con ciò siam tornati al nostro punto di partenza.

Non è forse l'arco un simbolo della lontananza? La freccia vien misteriosamente lanciata e vola per gli spazi verso il segno. E la lira? È per caso che Apollo l'ama quanto l'arco, o questa associazione ha un significato più profondo?

L'affinità dei due strumenti fu sentita sovente. Non si limita alla forma esteriore, grazie alla quale Era-

clito vide nella lira e nell'arco il simbolo dell'unità di due tendenze opposte (cfr. Framm. 51, D). Entrambi sottendono visceri d'animale. Per indicare il vibrar rapido delle corde dell'arco si usa sovente lo stesso vocabolo (ψάλλω) che per il toccare le corde dello strumento musicale. Entrambi risuonano. « Si udì stridere l'arco e risuonar forte la corda », si dice nell'Iliade (4, 125), allorquando Pandaro saettò Menelao. Pindaro chiama « profondo» il suono delle corde dell'arco di Ercole (Istmica 6, 34 s.). Il quadro più vivace ce lo offre una celebre scena dell'Odissea (21, 410 s.): Ulisse tende il grande arco, dopo che invano lo avevan tentato i Proci, « Ulisse, quale esperto cantore che sa maneggiare la cetra e fissa torcendola ogni corda alla chiave », toccò con la mano la minugia « che cantò bellamente come canta l'allodola ». Forse apprenderemo in futuro che l'arco e gli strumenti a corda ebbero le stesse origini. Il cosidetto arco musicale è noto nell'etnologia e sappiamo che negli antichi tempi anche l'arco venne usato per produrre suoni musicali. Ce lo narra Firdusi a proposito degli antichi Persiani quando andavano verso la pugna. Per la nostra comprensione della figura di Apollo però è di gran momento che il Greco stesso senta l'affinità di ciò che proviene dall'arco e dalla lira. Vede in entrambi un dardo lanciato: qui è la freccia, là la canzone e coglier nel segno. Per Pindaro il vero cantore è un arciere e la sua canzone un dardo, che non falla. Egli fa volare il suo « dolce » dardo a Pito, termine del suo canto (Olimp. 9, 11) — e subito noi ci ricordiamo l'altra freccia, che porta la morte e che Omero chiama « acerba ». « Orsù, mio cuore », canta il poeta delle feste olimpiche, « si diriga l'arco al segno. Chi coglieremo con la freccia gloriosa che lancia il mio ilare spirito? » (Olimp. 2, 98). Vede le Muse tendere l' « arco » del canto e le esalta con la stessa parola

ch'è sempre usata in onore di Apollo, il « lungisaettante » (Olimp. 9, 5).

È noto come sia famigliare ai Greci l'immagine del buon tiro d'arco per rappresentare la conoscenza del giusto. Questo paragone s'illumina immediatamente. Se a noi par strana l'identificazione di musica e canto con l'arte del coglier nel segno, è perchè in questo caso non pensiamo affatto ad esattezza e conoscenza; ma qui è precisamente il punto dove si svela l'essenza della musica apollinea.

Il canto del più vigile fra gli dèi non sale da un'anima intorpidita dal sogno, sibbene vola precisamente verso il segno chiaramente veduto, verso la verità; e ch'egli la raggiunga è per l'appunto la prova della sua divinità. Nella musica di Apollo risuona una conoscenza divina. Essa intuisce e coglie la forma in tutto. Il caotico deve formarsi, il turbolento trapassare nella simmetria del ritmo, il discorde conciliarsi nell'armonia, facendosi così questa musica grande educatrice, origine e simbolo d'ogni ordine nel mondo e nella vita degli uomini. L'Apollo musico è identico col fondatore delle norme, il conoscitore del giusto, del necessario e del futuro. Lo Hölderlin riconosce l'arciere in questo coglier nel segno che fa il dio, quando in « Brot und Wein » rimpiange nostalgicamente lo scomparso oracolo di Delfi: « Dov'è, dov'è la luce dei detti che vengon da lontano a colpire? Delfi dorme e dove va ripercotendosi il tuonare del grande destino? ».

7.

Che cosa può aver significato in un senso eletto la lontananza che ricorre continuamente fin dall'inizio e della quale l'arco è simbolo tanto significativo?

Apollo è il più greco di tutti gli dèi. Quando lo

spirito greco ricevette nella religione olimpica la sua prima impronta, Apollo ne fu il suo miglior rivelatore. È vero che l'entusiasmo dionisiaco fu talvolta una grande forza; non v'è però dubbio alcuno che la grecità era destinata a superare questa e tutte le smoderatezze e che i suoi maggiori rappresentanti si professarono decisamente spiriti ed indoli apollinei. La natura dionisiaca vuole l'ebbrezza quindi il contatto, l'apollinea invece vuole chiarezza e forma, ossia *distanza*. Questo vocabolo par esprimere immediatamente soltanto qualcosa di negativo, mentro invece nasconde quanto c'è di più positivo: il comportamento di colui che conosce.

Apollo rifiuta tutto ciò ch'è troppo intimo, l'attaccamento alle cose, la visione poco netta e così pure le complicazioni psichiche, il rapimento mistico ed il sogno estatico. Non vuole anima, ma spirito. Ciò significa: liberazione dai contatti e da tutti i pesi i gravami ed i vincoli che essi portano seco, giusta distanza, larga veduta.

Con l'ideale della distanza Apollo non si oppone soltanto all'eccesso dionisiaco. Di gran significato per noi è la sua netta contrapposizione a tutto ciò che più tardi verrà nel cristianesimo sommamente onorato.

Come Apollo non accentua mai la propria personalità, e coi suoi oracoli delfici non chiede mai di venir esaltato ed onorato al di sopra di tutti, così egli ignora il valore eterno dell'individuo umano e dell'anima singola. Il significato della sua rivelazione consiste in ciò ch'essa indica all'uomo non la dignità del suo essere personale e l'intimità della sua anima individuale, sibbene tutto ciò che va oltre la persona: l'immutabile, le forme eterne. Ciò che siamo avvezzi a chiamare realtà, l'esistenza concreta con la sua sensibilità, passa come fumo; l'Io con le sue sensazioni, di piacere o di dolore, d'orgoglio o di umiltà, svanisce come un'onda. Ma eterna

rimane « divina fra gli dèi, la forma ». L'individuale, nel tempo e nello spazio, l'Io col suo *hic et nunc* è solo la materia, nella quale appaiono le forme eterne. Se il cristiano si umilia nella certezza di farsi in tal modo degno dell'amore e della vicinanza di Dio, non così accade per Apollo; egli richiede altra umiltà. Fra gli eterni ed i fenomeni terreni, ai quali appartiene pure l'uomo quale individuo, v'è un abisso. L'essere singolo non può raggiungere il regno dell'infinità. Pindaro insiste, dirigendosi ai suoi ascoltatori nello spirito di Apollo, non sulla dottrina mistica di un al di là più o meno beato, sibbene su ciò che distingue gli dèi dagli uomini. È bensì vero ch'hanno entrambi la stessa madre prima, ma l'uomo passa e s'annulla e solo i celesti durano eternamente (Pind., Nem. 6, 1 ss.). Fugge come ombra la vita umana, e se ha splendore, l'indora il raggio che piove dall'alto (Pind., Pitica 8, 95 ss.). Perciò l'uomo non deve presumere troppo di sè e credersi pari agli dèi eterni, sibbene riconoscere i suoi limiti e riflettere che l'ultima sua veste sarà la terra (Pindaro, Istm. 5, 14 ss.; Nem. 11, 15 s.). La corona della vita, che pure il mortale può conquistarsi, è la memoria delle sue virtù. Non la sua persona, sibbene, ciò ch'è assai più, lo spirito delle sue perfezioni e creazioni vince la morte ed aleggia nel canto eternamente giovane di generazione in generazione. Chè solo la forma partecipa del regno del perenne.

In Apollo ci si fa incontro lo spirito della conoscenza contemplante, che sta di fronte all'esistenza ed al mondo con impareggiabile libertà, il genuino spirito greco al quale sarà dato di produrre non solo le molte arti, ma infine anche la scienza. Esso potè intuire mondo ed esistenza quali forma, con lo sguardo scevro da concupiscenze e nostalgie di libertà. Nella forma s'annulla l'elementare, il momentaneo e l'individuale, il loro es-

sere però vien riconosciuto e confermato. Coglier la forma richiede una distanza, della quale non fu capace nessuna negazione del mondo.

8.

L'immagine del « lungisaettante » Apollo è la rivelazione di un'unica idea, il contenuto della quale non appartiene alla sfera delle semplici necessità della vita; ed i paragoni tanto popolari con le forme religiose primitive sono in questo caso perfettamente inutili. Qui ci troviamo di fronte ad una potenza spirituale che eleva la sua voce, potenza tanto significativa da dar forma a tutt'un'umanità. S'annunzia la presenza del divino non nei miracoli, opera di una forza supernaturale, non nella severità di un'assoluta giustizia, non nella provvidenza di un amore infinito, sibbene nel trionfante splendore della chiarezza, nel significativo governo dell'ordine e della proporzione. Chiarezza e forma sono l'oggetto, al quale corrispondono, dalla parte del soggetto, distanza e libertà. È in questo atteggiamento che Apollo compare nel mondo degli umani, e v'imprime la sua chiara intatta divinità che tutto luminosamente penetra.

Comprendiamo facilmente come questo essere sublime, che non era fondato in nessun elemento o precedente naturale, abbia potuto relativamente presto venir collegato col sole. Già in una tragedia andata perduta di Eschilo, nelle Bassaridi, si dice che Orfeo onorasse Elio come il maggiore degli dèi, e gli avesse dato il nome di Apollo. E lo stesso poeta nel Prometeo (22) caratterizza i raggi del sole con la parola (φοῖβος), che conosciamo essere un appellativo di Apollo, anzi il suo più famoso: Febo. Sorge ora anche la potente immagine d'Apollo che mantiene in armonico movimento l'universo col

suono della sua lira (cfr. Inni Orf. 34, 16 ss.) e la percuote col plettro ch'è la luce del sole (cfr. Scitino, Framm. 14; inoltre Neustadt, Hermes, 1931, p. 389).

ARTEMIDE

Non si può non riconoscere che l'essenza di Apollo sia specificamente virile. Libertà spirituale e distanza sono perfezioni dell'uomo. Ma pure virile è il dubitar di sè stessi. Chi s'è sottratto alle costrizioni della natura, ha pure perso la di lei materna tutela; e solo il forte spirito del suo Dio può aiutarlo a perseverare ed a rimanere nella luce.

Artemide ci si fa qui incontro con una libertà d'altro genere: la femminile. Lo specchio di questa femminilità divina è la *natura* — non la santa grande Madre, che partorisce tutte le vite, le alimenta ed alla fine le riaccoglie nel suo grembo, sibbene l'altra, che potremmo anche chiamare la verginale, la natura libera, col suo splendore e la sua primitività, con la sua innocente purezza e la sua strana inquietudine; natura che può essere materna e tenera, ma secondo il modo della vergine e, come questa, ad un tempo rude dura e crudele.

1.

La natura solitaria ha per l'uomo della nostra civiltà qualcosa d'infinitamente commovente e consolante. Egli, il raziocinatore, l'ossessionato servo della finalità, vi trova pace e aria sana e non sente più quella specie di timore, col quale generazioni più pie andavan vagando per le valli e sulle alture silenti. Il godimento non vien turbato da una lieve impressione di estranietà, da una lieve sfumatura di inquietudine. Egli si sente nel

pieno possesso della sua scienza e della sua tecnica e sa in breve tempo rendere domestica comoda ed utile anche la contrada più selvaggia. Ma questo fiero trionfatore può investigare fin che vuole: il mistero non gli si manifesta, l'enigma non si risolve, fugge soltanto lontano da lui senza ch'egli se ne accorga per riapparire ovunque egli non è: sacra unità dell'immacolata natura, ch'egli può solo rompere e distruggere, ma non mai capire e costruire.

È un tumultuare d'elementi, animali e piante, è pienezza di vita che germoglia, fiorisce, fermenta, sprizza, balza, salta, svolazza, aleggia e canta; un'infinità di simpatie e discordie, accoppiamenti e lotte, calma e movimento febbrile; — e tutto ciò s'apparenta, s'intesse e si collega mediante un solo spirito vitale, la cui presenza superiore è sentita dallo spettatore silenzioso con lo stesso sbigottimento che si prova davanti all'ineffabile. Qui l'umanità, della di cui religione abbiamo solo una lontana idea, trovò il divino. Il santissimo non era per essa la terribile maestà dell'impeccabile giudice delle coscienze, sibbene la purezza dell'elemento immacolato. E l'umanità sentiva che l'uomo, quest'essere problematico, che in sè stesso si rispecchia, di sè dubita e poi si condanna, che da tempo ha perduta la pace attraverso tante traversie e tanti aneliti, poteva solo con rispettoso tremore penetrare nella casta contrada, dove vive e domina il divino. Il quale pareva alitare nella luce circonfusa delle praterie montane, nei fiumi e nei laghi e nella ridente chiarezza che ivi è sospesa. Nei momenti di chiaroveggenza ecco improvvisa apparire una figura, un dio od una dea, ora in sembianze umane, or di mostro, or d'animale. Le solitudini della natura hanno genii svariati che vanno dai più barbari ed orrendi fino allo spirito casto della soave verginità. Ma suprema cosa

è l'incontro col sublime. Esso dimora nell'etere delle vette, nel dorato luccichio dei pascoli montani, nello sfolgorare e brillare dei ghiacciuoli e dei fiocchi di neve, nello stupore silente dei boschi e dei campi, quando il chiarore lunare l'illumina e, scintillando, stilla dalle foglie degli alberi. Qui tutto è trasparente e facile. La terra medesima ha perduto la sua pesantezza ed il sangue dimentica le sue cupe passioni. V'è qualcosa sospeso dal suolo come una danza di eburnei piedi. Oppure si sente passare nell'aria un vento di corsa. Ecco lo spirito divino della natura sublime, la grande signora stupenda, la pura, che porta al rapimento e non può amare, la danzatrice e cacciatrice che prende in grembo l'orsacchiotto e gareggia nella corsa coi cervi, apportatrice di morte quando tende l'arco dorato, estranea ed inavvicinabile come la natura selvaggia, eppure, come essa, tutt'incanto, fresca vivacità e sfolgorante bellezza. Ecco *Artemide*!

Per quanto varie possano essere le forme che essa può assumere, in questa idea trovano però tutte la loro unità e non si contradicono più.

2.

I suoi rapporti con l'Asia Minore non greca (cfr. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung, II, 50), dalla quale pare derivare il suo nome, non son chiari. Una cosa è certa, ch'essa da tempi antichissimi era già conosciuta nella terra di Grecia e che la sua figura, come abbiamo imparato a conoscerla in Omero, è interessante e genuinamente greca.

Anche qui è tipico lo svanire nelle lontananze. Gli argivi festeggiavano regolarmente la sua dipartita ed il suo ritorno. Come Apollo, vien ella pure messa in rela-

zione con gli Iperborei (cfr. Pindaro, Olimp. 3, e le tradizioni delfiche); il mito nomina ancora altre contrade lontane e fabulose, precisamente Ortigia, che vien designata come suo paese natale (Inno ad Apollo Delio, 16), e diversi luoghi, tra i quali uno presso Efeso diede pure il nome (cfr. O. Kern, Die Religion der Griechen, 1926, I, 103). Ortigia prende il nome dalle quaglie, uccelli sacri ad Artemide, che tornavano a stormi ogni primavera sulle coste e sulle isole della Grecia. L'uccello migratore è un simbolo della dea delle lontananze.

Suo regno è la selva sconfinata. Fa parte della sua ritrosia la sua verginità. Ciò non contradice al suo essere materno; chè la vigile maternità può andar d'accordo con la rudezza dell'essere verginale. Nel mito genuino Artemide è solo pensabile come vergine. Altre fanciulle, che erano sue compagne e le stavano vicine, vennero prese nei lacci dell'amore, ella rimase la sublime fra tutte. In Euripide esprime ella stessa il suo implacabile odio per la dea dell'amore (Ippol. 1301), e l'Inno Omerico ad Afrodite riconosce non aver questa dea potere alcuno su Artemide (4, 17). Il suo dardo colpisce sicuro il baldanzoso che le si fa vicino. « Vergine » e « fanciulla » vien chiamata in generale dopo Omero. In Omero le vien conferito il titolo onorifico di ἁγνή (cfr. Odissea, 5, 123; 18, 202; 20, 71), parola nella quale confluiscono i significati di sacro e di puro e che viene specificamente adoperata per gli elementi immacolati della natura. In Omero, oltre ad Artemide, vien designata così solo l'alma regina dei morti, Persefone.

Ovunque nella libertà della natura selvaggia va cacciando e danzando per i monti i prati e le selve con le sue deliziose compagne, le Ninfe. « È sua delizia l'arco », dice di lei l'Inno ad Afrodite (18), « e il suono della cetra e il danzare facendo risuonare intorno il suo potente grido ».

Indimenticabile è l'immagine omerica (Odissea, 6, 102 ss.): « Quando la dea dell'arco, Artemide, corre su per i monti, lungo il Taigeto o l'Erimanto, trastullandosi fra i cinghiali selvaggi ed i rapidi cervi, scherzan intorno a lei le Ninfe, figlie di Zeus, vergini dei campi, ed il cuore materno di Latona è rapito di gioia vedendola tutte sorpassarle del capo e della fronte e fra tante bellezze ergersi distinta ». Ha parecchi appellativi presi dalle vette: Eschilo la chiama « sovrana delle crude montagne » (Framm. 342; cfr. pure Aristofane, Tesmof. 114 ss.). Ama pure le chiare acque; sorgenti calde, mercè la sua benedizione, danno salute. Il suo splendore si muove sui prati fioriti non mai calpestati: qui i suoi devoti le colgono ghirlande, « sulle praterie immacolate, ove il pastore non osa far pascolar le gregge, ove non giunse la durezza del ferro e solo le api passano sciamando a primavera; qui domina Pudicizia... » (cfr. sopra p. 74). Su un vaso a figure rosse la ritroviamo designata ella stessa come Aidos (cfr. Kretschmer, Griechische Vaseninschr. 197). Nello scintillio delle campagne danza con le sue compagne la ridda (cfr. Iliade, 16, 182; Inni Omer. 4, 118; Callimaco, Inni, 3). In molti riti s'intreccian danze in suo onore. Si disse che Teseo avesse rapita Elena nella ridda che si soleva danzare nel santuario spartano di Artemide (Plutarco, Teseo, 31). La bellezza del suo portamento è impareggiabile (Inni Omer., ad Apollo Pit. 20). Ulisse dinnanzi alla grande e nobile figura della figlia del re dei Feaci non può far a meno di pensare a lei (Odissea, 6, 151). Alle fanciulle che predilige ella dona alta statura (Odissea, 20, 71). La si chiama « la bella », « la bellissima » e la si onora con questo appellativo (cfr. Panfo in Pausania, 8, 35, 8; Saffo in Pausania, 1, 29, 2; Eschilo, Agam. 140; Eurip., Ippol. 66 ss.).

Come la sua danza e la sua bellezza appartengono al fascino e splendore della natura, così anch'ella è intimamente legata con tutto ciò che vive, con gli animali e le piante. Artemide è « l'aspra agitatrice di belve » (Iliade, 21, 470; Anacreonte, 1), ma corrisponde pure allo spirito della natura ch'ella si prenda cura di loro come una madre, per poi giuliva cacciatrice inseguirle col suo arco. Il vaso François, che data di circa un mezzo secolo prima della nascita di Eschilo e Pindaro, ce la mostra una volta mentre tiene in ciascuna mano un leone per la collottola come fossero gatti, un'altra volta mentr'afferra con una mano una pantera e con l'altra un cervo per la gola. Nessun poeta parlà in modo tanto commovente delle sue cure per le belve, quanto Eschilo nell'Agamennone (133 ss.). Alcune aquile hanno ucciso e sventrata una lepre pregna e la santa Artemide lamenta la sorte dell'infelice animale, « ella che si compiace amorevolmente dei miseri rampolli dei leoni feroci e dei teneri poppanti di tutte le altre belve ». Deve aver avuto una particolare predilezione per i leoni. Sui sarcofagi di Cipselo, all'incirca contemporanei del vaso François, Artemide, anche qui come là, vien rappresentata alata secondo la maniera orientale e la sua mano destra tiene una pantera mentre la sinistra stringe un leone (Pausan. 5, 19, 5). Davanti al suo tempio a Tebe stava un leone di pietra (Pausan. 9, 17, 2). Ed inoltre nel corteo delle feste di Siracusa, del quale parla Teocrito, s'ammirava prima di tutto un leone; dopo il leone, era l'orso il prediletto. L'arcadica Callisto, sua compagna e suo specchio fedele, par avesse assunto l'aspetto d'orsa; e nel culto antico quest'animale era salito a gran significato. Il cervo è il suo attributo usuale nelle arti figurative. « Cacciatrice di cervi » vien chiamata negli inni omerici (27, 2), ed altri appellativi ancora vennero deri-

vati dal cervo. La sua cerbiatta nelle leggende di Ercole ed Ifigenia ha una parte importante. Taigeta, la sua compagna che prese il nome dal monte d'Arcadia sul quale Artemide cacciava sovente, venne tramutata in cerbiatta; e nella saga degli Aloadi appare ella stessa sotto codeste spoglie. Nelle vicinanze di Colofone v'era un'isoletta consacrata ad Artemide, dove si credeva andassero nuotando le cerbiatte gravide per partorire (Strabone, 14, 643). La sua immagine nel tempio di Despoina di Acacesio nell'Arcadia era rivestita di una pelle di cervo (Pausan. 8, 37, 4)). E molti altri animali ancora, in ispecie il cinghiale, il lupo, il toro ed il cavallo — in Omero lo guida con redini dorate (Iliade, 6, 205) — vengono sovente collocati intorno a lei. Nel suo bosco sacro presso al Timavo nella terra degli Éneti le belve erano, così si crede, domestiche; cervi e lupi convivevano in pace e si lasciavano accarezzare dagli uomini; nessun animale selvatico che si fosse rifugiato colà veniva inseguito e cacciato (Strabone, 5, 215). A Patrasso in Acaia la vigilia della sua festa (cfr. Paus. 7, 18, 11) aveva luogo un magnifico corteo, che veniva chiuso da una vergine sacerdotessa consacrata ad Artemide su un carro tirato da cervi; il giorno seguente si sacrificavano, su un altare trasformato in rogo, cinghiali, cervi, caprioli, lupacchiotti ed orsacchiotti come lupi ed orsi adulti, tutti vivi; se una belva cercava di sfuggire alle fiamme la si ricacciava dentro e pare non sia mai accaduto che qualcuno si sia ferito. La sua immagine la rappresentava sotto l'aspetto di cacciatrice.

Molti ed in parte antichissimi appellativi la caratterizzano quale cacciatrice e così si fissò la sua figura nell'arte figurativa. « D'arco armata » vien chiamata in Omero (Iliade, 21, 483), molto spesso « amica degli strali » (Iliade, 5, 53 e sovente ἰοχέαιρα). Parecchie

volte vien chiamata la rumorosa (κελαδεινή), nel senso che « gode del romor delle caccie » (Iliade, 16, 183; 20, 70 ecc.). È suo diletto tendere l'arco e colpire sulla vetta dei monti le fiere (Omero, Inno ad Afrodite, 18). Si chiama come Apollo la « lungisaettante » (Inni omerici, 9, 6). Il destro cacciatore è grato alla sua assistenza ed ispirazione. A proposito di Scamandrio si dice in Omero (Iliade, 5, 51 ss.) che la stessa Artemide « lo ammaestrò a saettar le fiere che la selva montana pasceva ». Ed il cacciatore felice appende agli alberi per lei a mo' d'offerta i suoi trofei di caccia (Diodoro, 4, 22).

La stranezza della sua indole selvaggia ed il suo fascino irrequieto si manifestano in modo particolarissimo nella notte, quando s'accendono qua e là bagliori misteriosi od il chiarore lunare trasforma incantandoli i prati e le selve. Allora Artemide va cacciando e brandisce « le ardenti fiaccole » con le quali scorre per i monti della Licia (Sof., Ed. a Col., 206). Si chiama per l'appunto « l'amante delle notti » (Antonino Liberale 15). Sofocle la dice « ucciditrice di cervi », « agitatrice di faci » (Trachinie 214). Ad Aulide v'erano due statue che la rappresentavano, l'una con la fiaccola, l'altra con freccie ed arco (Pausan. 9, 19, 6). Nel tempio di Despoina di Acacesio nell'Arcadia era rivestita della pelle di un cervo, portava sulle spalle una faretra e teneva in mano una fiaccola, ai suoi piedi stava un cane da caccia (Pausan. 8, 37, 4). Sui vasi del V secolo si suole rappresentarla sovente con le faci in entrambe le mani. Da qui l'appellativo che spesso ricorre di « lucifera » (φωσφόρος). Deriva da questa medesima sfera il suo antico rapporto con gli astri della notte, nei quali si rispecchia la leggiadria, l'elemento romantico e strano del suo essere. Quando Eschilo parla (Framm. 170) dello « sguardo del suo occhio stellato » intende la luce della luna come dea della quale apparirà poi sovente

in tempi posteriori. Si capisce ch'ella possa esser guida per le vie lontane, dove vien immaginata vagabonda accompagnata dalla sua schiera di spiriti. Qui s'avvicina ad Ermete. Molti appellativi ce la designano come « guida ». Ai coloni, nelle leggende sulle fondazioni di nuove città, indica il luogo ove debbono costruire. Dinnanzi al fondatore della città di Boiai in Laconia correva una lepre, che poi scomparve in un mirto; l'albero venne ritenuto sacro e vi si onorò Artemide quale « salvatrice » (Pausan. 3, 22, 12). La dea delle lontananze è la buona compagna dei migratori.

3.

La regina delle selve interviene anche nella vita umana portando seco le sue stranezze ed i suoi orrori, ma anche i suoi benefizi.

Sentiamo parlare sovente di vittime umane sacrificate al suo culto (cfr. p. es. Pausan, 7, 19, 4). Doveva venirle offerta in sacrificio Ifigenia come la più bella fra i nati dell'anno (cfr. Euripide, Ifigenia in Taur. 21). A Melite, sobborgo occidentale di Atene, si trovava il tempio dedicato ad Artemide Aristobula nel luogo dove anche molto più tardi venivano ancora gettati i cadaveri dei giustiziati e ci si sbarazzava dei capestri che avevan servito ai suicidi (Plutarco, Temistocle, 22). Anche a Rodi, Aristobula veniva venerata fuori delle porte della città, e alle feste « cronie » si sgozzava un criminale condannato a morte davanti alla sua statua (Porfirio, de abstin. 2, 54; cfr. Usener, Götternamen, 51). Si racconta che provocasse la pazzia per poi, tenera dea, guarirla. La terribile cacciatrice, dal cui nome certo i Greci presero la parola « macellaia », appare anche nelle battaglie. Gli Spartani sul campo di battaglia sa-

crificavano ad Artemide Agrotera. In Atene le veniva offerto regolarmente un grande sacrificio pubblico per la vittoria di Maratona; il suo tempio era sito nel sobborgo di Agre sull'Ilisso, dove si narrava avesse per la prima volta cacciato (Pausan. 1, 19, 6). Venne così anche rappresentata quale guerriera (cfr. Pausan. 4, 13, 1 ecc.) e pare le amazzoni talvolta l'accompagnassero. Aveva al mercato di Atene e nelle città della Locride e della Beozia un santuario, quale Euclea.

Ma l'irrequieta sorprende anche le dimore degli umani. I suoi strali son chiamati « dolci », chè fanno addormentare la vittima, come quelli di Apollo, senza far male (Odissea, 5, 124; 11, 172 ss., 199; 15, 411; 18. 202). L'infelice invoca dolce improvvisa morte dalla dea (Odissea, 18, 202; 20, 61 ss.). Ella rapisce le donne come suo fratello gli uomini(cfr. oltre i brani già citati: Iliade, 6, 428; 19, 59; Odissea, 11, 324; 15, 478). Tuttavia il suo giungere significa per il sesso femminile duri triboli, chè l'amarezza e il pericolo delle ore difficili provengon da lei, tal quale come presso altri popoli agiscon fuor dalle selve misteriosamente nei ginecei. « Zeus la fece fra le donne un leone e le concesse di uccidere chi le piace » (Iliade, 21, 483). Ella è causa della febbre puerperale, per la quale molte donne lasciano in breve tempo la vita. Ma è pure d'aiuto alle partorienti; ed ecco perchè esse la invocano nelle loro doglie. « Ausiliatrice nelle pene, ella medesima che pena non patisce », così l'appella l'Inno orfico (36, 4). E nell'Inno di Callimaco (2, 20 ss.) ella dice di sè: « Voglio elegger mia dimora le montagne, fra la gente delle città però m'immischierò quando le donne afflitte dalle acute doglie mi chiameranno in aiuto ». Quale Artemide Flitia vien posta sullo stesso piano della dea delle doglie, la quale, secondo la visione omerica, vibra pure la saetta

che trafigge ed è causa delle doglie del parto (Iliade, 11, 269; cfr. Teocr. 27, 28). Perciò il coro delle donne nell'Ippolito di Euripide canta: « Nelle doglie del parto invocai la dea tutelare delle nascite, la celeste Artemide saettatrice » (166). In un epigramma del poeta ellenistico Faidimo (Antol. Pal. 6, 271) la si ringrazia per un parto felice: « chè tu venisti senz'arco, o signora, alla puerpera e teneramente tenesti le tue mani sopra il suo capo ». « Artemide, lungisaettante, guarda con benevolezza le puerpere », invoca il coro delle Supplici di Eschilo (676). Quando s'adira con gli umani, allora « muoiono le donne di parto colte dai suoi strali, oppure, se riescono a salvarsi, partoriscono bambini non vitali » (Callimaco, Inni, 3, 127). Quale dea dei parti porta gli appellativi di Lecho, Locheia. Alla sua Ifigenia, la cui tomba trovasi nel santuario d'Artemide a Brauron, venivano consacrati i sudari delle puerpere morte (cfr. Eurip., Ifigenia in Tauride 1462 ss.). Per l'alto significato ch'ella assume nella vita femminile, è la « signora delle donne » (Antol. Palat. 6, 269), « che ha potere assoluto sulle donne » (Scolio, 4). Le donne ateniensi giurano per la « sovrana Artemide » (Sofocle, El. 626; cfr. Aristof., Lisistr., 435, 822; Eccles. 84). Nell'antica Brauron vengono consacrate giovinette al suo culto, le donne celebrano la sua festa, ed in molti riti han luogo in suo onore danze di fanciulle.

Ed infine il suo potere si estende anche sul regno della vita, che si ritiene essere la sacrosanta cura della donna. Ella, nelle cui mani sta il destino delle partorienti, deve rivolgere la sua assistenza pure ai neonati ed ai bimbi già grandicelli. Si prende così cura anche dei giovani abitatori delle selve. Il sopracitato epigramma di Faidimo (Antol. Palat. 6, 271) chiude l'azione di grazia per il parto felice con la preghiera che la dea

assicuri al bambino una buona crescita. Ella insegna a curare ed educare i bambini e perciò vien chiamata Kurotrophos, cioè nutrice (cfr. Diodoro, 5, 73). Conosciamo altri nomi di significato consimile. In Omero alleva, insieme ad altre deità, le figlie orfanelle di Pandaro e dona loro l'alta statura, senza la quale una fanciulla non può esser detta veramente bella (Odissea, 20, 71). In Laconia si celebrava in suo onore la « festa delle nutrici » (Tithenidia), nella quale i poppanti venivan portati ad Artemide sulle braccia delle nutrici. Ad Atene nelle Apaturie veniva sacrificata a lei la chioma dei bambini. In Elide v'era nei pressi del Ginnasio un santuario dedicato a lei, che portava il nome significativo di « amica dei ragazzi » (Pausan. 6, 23, 8). Gli efebi organizzavano in suo onore solenni processioni guerriere, in ispecie ad Atene. In una poesia di Crinagora un giovane consacra il suo primo pelo a Zeus Teleios e ad Artemide « che benevolmente vigila sulle doglie del parto », ed il poeta prega codeste divinità affinchè diano lunga vita al giovinetto (Antol. Pal. 6, 242).

Vigila dunque, come suo fratello Apollo, sull'adolescenza e sta in ispeciali rapporti coi giovinetti sulla soglia dell'età virile. Si pensi a questo proposito alle dure prove alle quali venivan sottoposti i ragazzi spartani nel culto dedicato a lei. Non intendevano questi riti sostituire, è vero, gli antichi sacrifici umani, ma la dea delle selve dà qui inequivocabilmente a conoscere la sua spaventosa crudezza. Callimaco sa (Inno 3, 122) ch'ella scaglia terribili strali contro la città nella quale si commettono crimini contro cittadini e forestieri; ma si compiace nelle città degli uomini giusti, come dice l'Inno Omerico ad Afrodite (20).

4.

Ecco come la danzatrice dei prati stellati, la cacciatrice dei monti vien trascinata pure nella vita degli uomini. Purtuttavia rimane sempre l'irrequieta regina delle solitudini, la maliarda e selvaggia, l'intangibile ed eternamente pura.

Nella religione dell'epoca ionica appare per lungo tempo accanto ad Apollo, quale figlia di Zeus e Latona: « Salve, beata Latona, che desti la luce a figli magnifici: il signore Apollo e Artemide l'arciera, lei a Ortigia e lui nell'aspra Delo » (Inno Omerico ad Ap. Del. 1, 14). Nell' Iliade Artemide insieme a Latona risana Enea salvato da Apollo (5, 447). Anche Apollo talvolta è chiamato « cacciatore » (p. es. in Eschilo, Framm. 200). Ma Omero vede la differenza fra i due, in quanto Artemide ammaestra il cacciatore, mentre Apollo l'arciere in guerra e nelle gare. Artemide gode con Apollo delle danze e dei canti delle Cariti e delle Muse (Inni Omerici, 2, 21; 27, 15). Entrambi hanno accanto allo splendido un lato terribile, che viene particolarmente in rilievo in Omero. Entrambi mandano da misteriose lontananze dardi invisibili, che colpiscono portando morte senza dolore ed improvvisa. Nell'isoletta favolosa di Siria non vi sono malattie, sibbene quando gli uomini invecchiano « il dio dall' arco d' argento che s' accompagna ad Artemide, Apollo, li uccide con le sue dolci freccie » (Odissea, 15, 410). È proprio del carattere di entrambi l'assoluta purezza e la loro natura testimonia di una lontananza che possiamo chiamare riserbo o nobile distanza. È così che ci appaiono divinità veramente gemelle.

Ma quanto diverso è il senso del distacco e della purezza in Apollo e in Artemide! Quanto diversi i simboli entro i quali lo spirito creativo li ha formati! Per

Apollo libertà e distanza significano lo spirituale: volontà di chiarezza e forma; per purezza s'intende in lui la liberazione dalle potenze che trattengono e deprimono. Per Artemide si tratta di ideali dell'esistenza fisica, e anche la purezza è capita assolutamente in senso verginale. La sua volontà non ha di mira la libertà spirituale, sibbene la natura e la sua freschezza, la vivacità e la rivelazione elementare. In altri termini, Apollo è il simbolo della virilità superiore, Artemide è la donna trasfigurata. Esprime una tutt'altra forma di femminilità che non Era, Afrodite o la dea madre Terra. Mentre manifesta lo spirito della natura immacolata, dà un'immagine originaria del femminile, la cui forma eterna appartiene alla cerchia degli dèi.

È la Vita e l'esser che rifulge di luce stellare, sfolgora, abbaglia, s'agita e tanto più attrae l'uomo con la sua dolce eterogeneità, quanto più consciamente lo sdegna; è l'esser cristallino, ch'è però implicato con oscure radici nella natura totalmente animale; è semplicità infantile e tuttavia imprevista, capace delle più dolci tenerezze e di adamantine durezze; è pudica fuggevole inafferrabile, con degli sbalzi di rudezza improvvisa; danza e scherza e gioca per passare, quando meno lo si aspetta, ad inesorabile severità; amorevolmente premurosa e teneramente interessata, con l'incanto del sorriso compensa tutt'una maledizione, pur essendo ad un tempo selvaggia da far rabbrividire e crudele da inorridire. Tutti questi son tratti della libera e remota natura, alla quale appartiene Artemide e lo spirito conoscitivo religioso ha imparato a contemplare quest' immagine eterna di sublime femminilità come divina.

AFRODITE

S'erge ogni Venere terrena come
la prima del cielo, parto misterioso dell'infinito oceano.
(SCHILLER).

1.

L' « aurea » Afrodite, la dea dell'amore, porta un nome indubbiamente non greco. Sappiamo che venne in Grecia dall'Oriente, ma che fin dai tempi preomerici non solo essa si acclimatò, ma divenne del tutto divinità greca. Era la grande dea della fecondità e dell'amore dei Babilonesi, dei Fenici e d'altri popoli asiatici, che viene pure menzionata nella Bibbia come « regina del cielo » (Geremia, 7, 18; 44, 18). Possiamo seguire quasi con esattezza le sue migrazioni. Secondo Erodoto (1, 105) il santuario madre fu quello di Afrodite Urania ad Ascalona; i Ciprioti facevano derivare da colà il loro culto ad Afrodite, che i Fenici di Ascalona portarono pure a Citera (cfr. anche Pausan, 1, 14, 7). Il nome famoso di Ciprigna che troviamo in Omero (Iliade, 5, 330), come libera designazione della dea, allude all'isola di Cipro: come pure i nomi di Ciprogene e Ciprogeneia in Esiodo mostrano palesemente la sua derivazione dall'isola di Cipro. L'Odissea parla del suo santuario di Pafo nell'isola di Cipro (8, 362). All'isola di Citera ci richiama il nome, già corrente nell'Odissea (8, 288) e poi divenuto famoso, di Citerea. Secondo la Teogonia di Esiodo (192 s.) ella sarebbe nata dall'onde in questo luogo, e da qui passata a Cipro.

Ma questa dea straniera pare essersi incontrata in Grecia con un'antica figura indigena, alla quale è forse da ricondurre, chè la Venere venerata negli « orti » (ἐν

Κήποις) presso ad Atene venne caratterizzata come « la più vecchia delle Moire » (Pausan. 1, 19, 2), ed Epimenide (19 Diels) faceva Afrodite sorella delle Moire e delle Erinni, ritenendola figlia di Crono ed Eunomia. Anche i suoi antichi legami con lo spirito demoniaco della maledizione e del sangue, Ares, dal quale ebbe, secondo Esiodo (Teogon. 934), Demo e Fobo, ma pure Armonia, ci fa pensare ad una figura popolare primitiva.

Tuttavia possiamo lasciare aperta la questione delle origini storiche, senza tema di perdere qualcosa di essenziale per la comprensione della dea greca. Giacchè, malgrado ciò che l'Oriente e la Grecia dei tempi preistorici possano aver aggiunto alla sua immagine, nel suo carattere fondamentale ella è assolutamente greca. L'idea, che vien determinata per noi dal nome di Afrodite, porta l'impronta genuina dello spirito greco preomerico, e questo solo ha valore ai nostri occhi. Anche quei tratti che non si possono far a meno di ritenere di origine orientale, acquistano attraverso tale idea nuovo aspetto e senso proprio. E inoltre, mercè sua, vengono escluse una volta per sempre certe altre rappresentazioni. La regina del cielo, com'era celebrata nei canti babilonesi, è assolutamente ignota non solo agli Inni Omerici, ma pure agli Orfici.

2.

Secondo l'Iliade, Afrodite è figlia di Zeus e di Dione (5, 312, 370). L'altra genealogia, antecedente e senza dubbio più genuina, che si legge in Esiodo (Teogon. 188 fino a 206) lega l'origine della dea col mito cosmico di « Cielo » e « Terra », ch'appartiene al grande ciclo dei miti arcaici. Ma la divinità che sale dalla spuma del

mare qui non è più una potenza cosmica, sibbene l'autentica Afrodite greca, la dea della voluttà.

Esiodo ci dona una pagina di alta poesia quando descrive Urano, il dio Cielo, che si stende sulla Terra in un amplesso d'amore nelle tenebre notturne, ma al momento dell'abbraccio vien violentemente mutilato da Crono. Il suo membro virile amputato galleggia a lungo sull'onde frangenti, finchè la sostanza divina si gonfia a bianca spuma, nella quale va formandosi una fanciulla. Questa approda prima a Citera poi a Cipro; fiorisce la terra sotto ai suoi piedi. Eros e Imeros, geni del desiderio amoroso, le stanno a fianco e la conducono al cospetto degli dèi. Sua prerogativa fra gli dèi e gli uomini era « il cicaleccio della fanciulla, l'inganno e la dolce voluttà, l'amplesso e la carezza ». Così dice Esiodo. Gli altri documenti parlano generalmente solo della sua nascita dall'oceano senza menzionare alcun precedente come fa Esiodo. Chi non conosce l'immagine dell'eterna bellezza che sale dalla spuma del mare con le chiome stillanti, salutata dal giubilo di tutto il mondo? Le onde dell'oceano l'avrebbero portata al lido di Citera in una conchiglia (Paul. Fest., p. 52). Fidia la rappresenta mentre sale su dai flutti, sul piedistallo della statua di Zeus Olimpo: Eros l'accoglie, Peito la corona, e tutt'intorno i grandi dèi assistono allo spettacolo (Pausan. 5, 11, 8). Il piedistallo di una statua fatta innalzare da Erode Attico ad Amfitrite ed a Poseidone mostrava Thalatta che innalza Afrodite bambina fuor dal suo elemento, e ai lati le Nereidi (Pausan. 2, 1, 8). A proposito di tali descrizioni si ripensa senza volerlo al magnifico bassorilievo del Museo delle Terme a Roma. Il VI Inno omerico descrive accuratamente ciò che accadde alla dea dopo la sua nascita dal mare; un vaporoso zefiro la sospinse, avvolta in tenera spuma, verso Cipro, dove

le Ore l'accolsero liete e la rivestirono delle sue vesti divine; le posero sul capo una corona d'oro e le appesero agli orecchi preziosi gioielli; ne inghirlandarono il collo ed il petto di collane d'oro così come soglion portarle le Ore medesime, quando si recano nella casa del padre alle danze degli dèi. Adornata che l'ebbero la condussero stupenda presso gli dèi, che la salutarono estasiati e se ne accesero d'amore.

Che quadro! La bellezza sorge dall'immenso elemento e lo fa specchio del suo celeste sorriso. Bisogna notare che colei, la quale nel mito nacque dalla spuma del mare, venne da tutta l'antichità venerata come la *dea del mare* e della navigazione. Ma non lo è nel senso di Poseidone e d'altri dominatori del mare. Il medesimo splendore ch'ella riversa su tutta la natura fa del mare il luogo della sua rivelazione. Il suo apparire fa lucenti le onde e folgorare la superficie dell'acque come fossero immenso gioiello. Ella è l'incantatrice divina della pace dei mari e delle navigazioni tranquille, così come lo è della natura in fiore. Lucrezio lo espresse meglio d'ogni altro (1, 4): « Al tuo appressarsi fuggono i venti e fuggono le nuvole in cielo; per te la terra fa germogliare il leggiadro ornamento dei fiori, per te sorride lo specchio delle acque del mare e gli spazi lucenti del cielo splendono in silenzio ». Perciò si chiama « dea del mare tranquillo » (γαληναίη, Filodemo, Antol. Pal. 10, 21), e fa sì che i naviganti giungano felicemente in porto (ibidem e 9, 143 s.). Si narrava di Erostrato da Naucrati, ch'egli avesse portato seco un'immaginetta di Afrodite, comperata a Pafo onde preservare la nave dal naufragio; allorquando egli s'accinse a pregare davanti ad essa, tutt'intorno all'immagine d'un tratto verdeggiarono mirti e un profumo dolcissimo si sparse per la nave; i naviganti, che già disperavano, approdarono felicemente in

terraferma (Policarmo, Fragm. Hist. Graec. IV, p. 480). Perciò fu chiamata « dea del viaggio felice », « dea del porto » e s'interrogava il suo oracolo a Pafo prima d'intraprendere una navigazione (Tac., hist. 2, 4; Svet., Tib. 5). Le città di mare la veneravano. Sovente s'accomunava il culto di Poseidone con quello di lei. Rodo era ritenuto figlio di Afrodite e Poseidone, Rodo la personificazione divina dell'isola, che si narrava fosse anticamente sorta dalle profondità del mare (Pindaro, Olimp. 7, con scolii). Demetrio Poliorcete veniva salutato dagli Ateniesi quale « figlio del potente dio Poseidone e di Afrodite » (Ateneo, 6, p. 253 E). A Tebe v'erano antiche sculture in legno rappresentanti la dea; si narrava che Armonia le avesse fatte eseguire col legno delle prore delle navi con le quali era giunto Cadmo (Pausan. 9, 16, 3).

Il miracolo di Afrodite si compie così sul mare come in terra. È la dea della natura in fiore e s'avvicina con ciò alle Grazie, gli spiriti graziosi e benefici della crescita. Ella danza con loro (Odissea, 18, 194), e son esse che la lavano, la cospargono di « fragrante olio » (Odissea, 8, 364), e le intessono il peplo (Iliade, 5, 338). Ella si manifesta negli orti nell'incantesimo delle fioriture. Perciò le sono dedicati gli orti sacri. Ce lo testimonia il nome di Ierocepi dato ad un luogo nelle vicinanze di Palepafo in Cipro (cfr. Strabone, 14, p. 683), « Orti » (Κῆποι) chiamavasi un posto fuor della città di Atene presso l'Ilisso, dove era sorto un tempio all' « Afrodite negli Orti » con una celebre immagine sacra lavorata da Alcamene (Pausan. 1, 19, 2). Euripide fa cantare di Afrodite dal coro nella Medea (835 ss.), ch'ella soffia sulle campagne dolce alito di vento attingendolo dal Cefiso ed intraccia fra le sue chiome fiori di rosa sempre freschi e profumati. « Dea dei fiori » (Ἄνθεια) si chiamava presso

gli Cnosii a Creta (Esichio). Il Pervigilium Veneris (13 ss.) la canta come la signora della fioritura primaverile, in ispecie delle rose fiorenti (cfr. pure Auson., De rosis nasc. p. 409 Peip.). Il poeta Tiberiano chiama la rosa « immagine di Venere » (*forma Diones*) (IV sec. d. Cr., Poet. Lat. min. III, p. 264, 1, 10). Siano qui anche ricordati con una sola parola i cosidetti « orti d'Adone », che ebbero una parte caratteristica nel culto dell'orientale Adone a lei congiunto. Primavera dunque è la sua stagione. Il poeta Ibico pone di fronte alla primaverile fioritura dei cotogni dei melograni e delle viti, il perenne ardore d'amore del quale egli medesimo è acceso per opera della Ciprigna (Framm. 6 Diehl; cfr. v. Wilamowitz, Sappho und Simonides, 122 ss.). Si raccontavano cose miracolose dei luoghi dov'ella era venerata. Sul grande altare d'Afrodite del monte Erice pare che ogni mattino sparissero tutte le ceneri e al loro posto crescessero rugiadose verzure (Aelian., nat. an. 10, 50). Alcune piante le erano particolarmente care. « Tamarisco » (Μυρῖκαι) chiamavasi un luogo a lei consacrato nell'isola di Cipro (Esichio). Su quest'isola Afrodite avrebbe pure piantato l'albero del melograno (Athen. 3 p. 84c). Il mirto era consacrato a lei (Cornutus, 24). La celebre immagine dell'Afrodite di Canaco nel tempio di Sicione tiene in una mano un papavero e nell'altra una mela (Pausan. 2, 10, 5). È noto il significato ch'ha il pomo nei simboli dell'amore. Dovevan venire dai ciprioti giardini d'Afrodite anche i pomi dorati, coi quali Ippomene conquistò Atalanta (Ovid., Metam. 10, 644 ss.).

Ma cos'è tutto ciò in confronto alla sua rivelazione nella vita *degli animali e degli uomini*? La delizia dell'amplesso amoroso venne da tempi antichissimi designato per l'appunto col nome di Afrodite (Odissea, 22, 444). « Opera di Afrodite » son le gioie d'amore (Esiodo,

Erga, 521). Ed in cento altri modi ancora vien usato il nome suo nei tempi postomerici per denominare godimenti amorosi (φιλότης χρυσέης Ἀφροδίτης nel Frammento di Esiodo 143 Rz; ἀφροδισιάξειν e τὰ ἀφροδίσια in Democrito, Framm. 137, 235 Diels). « Cantami, o Musa », dice l'Inno Omerico 4, « le gesta dell'aurea Afrodite che risveglia la brama soave fra i numi e soggioga le stirpi dei mortali; come pure gli uccelli del cielo e tutte le bestie che in gran copia nutre la terra ed il mare, tutti partecipano all'opera di Afrodite ». « Solo tre », si dice più oltre, « le resistono: Atena, Artemide e Estia. Nessun altro potrà mai sfuggire al suo potere, nè dio nè uomo ». Celebre è quanto dissero della sua onnipotenza su tutto il regno animale, sugli uomini e sugli dèi Sofocle (Framm. 855) ed Euripide (Ippol. 447 ss.). In principio del suo poema didascalico Lucrezio decanta il suo incantamento sul regno animale (1, 10 ss.): « Quando si schiude primavera e si leva nuovamente il fecondo soffio d'oriente, annunziano per primo gli uccelli dell'aria, o dea, il tuo giungere, commossi e soggiogati dalla tua possanza; balzano poi gli animali selvaggi fra i pascoli rigogliosi e attraversano gli impetuosi torrenti; così ognuno, preso dalla tua malìa, ti segue dove tu lo conduci; nel mare, sui monti, nei fiumi selvaggi, nelle dimore fronzute degli uccelli e nel verde dei campi riempi a tutti il cuore di tenero amore ed hai cura che tutti continuino nella passione la loro specie ». Il poeta dell'Inno Omerico descrive con vivacissima immagine gli effetti della sua presenza (69 ss.): la dea è sulla via per recarsi dal bell'Anchise e la seguono scodinzolando lupi bigi, leoni dagli occhi sfavillanti, orsi e veloci pantere; « la dea li guarda lieta e riempie il loro cuore di dolce desiderio, e tutti vanno ad accoppiarsi godendo l'amore nei valloni ombrosi ».

Ma se è dato ad Afrodite d'incantare ed intenerire persino le fiere, in tutto lo splendore della sua maestà ella però si manifesta solo all'*uomo*. È troppo naturale che venisse collegata pure al matrimonio ed alla generazione dei figli. Nell'Odissea (20, 73 ss.) si narra come ella volesse portare a nozze le figlie di Pandaro. Ad Ermione le ragazze e le vedove prima delle nozze sacrificavano a lei (Pausan. 2, 34, 12); a Naupatto erano in particolare le vedove che volevano rimaritarsi (Pausan. 10, 38, 12). A Sparta v'era un'Era Afrodite alla quale le madri portavano un'offerta prima del matrimonio della figlia (Pausan. 3, 13, 9). Così in Euripide (Framm. 781, 16) era la « dea che portava a nozze le fanciulle » (τὰν παρθένοις γαμήλιον Ἀφροδίταν).

Ma il senso della sua essenza non mira all'unione coniugale ed ella non fu mai, come Era, la dea del matrimonio. Da lei deriva quell'anelito potentissimo che fa dimenticare tutto l'universo per un unico essere, e rompere i legami d'onore e la più sacrosanta fedeltà, solo per poter fondersi con lui. E la dea non ammette burle. Chi crede di poter opporre resistenza al suo potere vien perseguitato con orrenda brutalità. Ha alcuni prediletti palesi, tutto l'essere e tutta la vita dei quali respira le tenere voglie della sua indole. Sono uomini, ma in essi predomina la parte femminile dell'uomo piuttosto che non le qualità prettamente virili. Il più celebre è *Paride*, tipo genuino dell'amico di Afrodite. Nella gara di bellezza diede il premio alla dea che gli procurò poi i favori della più bella fra le donne. La leggenda lo contrappone con profondo significato allo sposo legittimo di Elena, Menelao, « prediletto da Ares » (Ἀρηΐφιλος). « Perchè non ti misuri con Menelao, l'amico di Ares? », dice schernendolo Ettore (Iliade, 3, 54 s.). « Potresti finalmente sapere ciò che vale l'uomo al quale usurpi

la sposa; non ti varran la cetra, nè i doni d'Afrodite, nè la chioma, nè la bellezza ». Paride è bello, sonator di cetra e danzatore. Quando Afrodite lo ebbe salvato dall'infausto duello e trasportato miracolosamente nella sua casa, parlò sotto le spoglie « d'antica filatrice di lane » ad Elena onde risvegliare il suo amore verso di lui: risplende di beltà, non si direbbe che vien dalla pugna, ma piuttosto che sta per avviarsi alla danza o che dalla danza è ritornato per riposarsi (Iliade, 3, 391 ss.). Anche negl'Inni Omerici incontra il bell'Anchise mentre è intento a suonare la lira (76 ss.). L'antitesi fra le due forme di vita, di Paride e di Menelao, non poteva venir posta sotto gli occhi con maggior evidenza che nella fine del libro III dell'Iliade, dove Paride mercè Afrodite vien felicemente sottratto al duello pericoloso e trasportato nella stanza da letto dell'amata, che, ebbra della sua bellezza, gli cade fra le braccia, mentre cuori sul campo di battaglia Menelao cerca invano il rapitore, ed Agamennone dichiara solennemente esser Menelao vincitore e la vittoria greca (cfr. anche Plutarco, quaest. conviv. 3, 6, 4). Ecco l'uomo femmineo, amante delle donne. La lascivia, che infuse Afrodite nella vita di lui, vien caratterizzata da un'espressione usata per lo più solo per le donne (μαχλοσύνη, Iliade 24, 30).

In tutte le epoche si parla con entusiasmo delle doti di Afrodite. Prima fra tutte è naturalmente la bellezza, la seduzione (χάρις). Ella è la più bella fra le donne — non virginale come Artemide e non dignitosa come le dee del matrimonio e della maternità, sibbene rappresentante della bellezza e grazia femminile medesima, circonfusa dal vaporoso alone della voluttà; è eternamente nuova leggiera e beata come lo sconfinato mare che la partorì. Le arti figurative gareggiarono a concepire l'im-

magine di quest'amore fatto carne. I poeti dopo Omero la chiamano « l'aurea » e parlan di lei come della dea « amica del riso » (φιλομμειδής). Elena la riconosce alla leggiadra bellezza del collo e « degli occhi al tremulo baleno» (μαρμαίροντα, Iliade, 3, 397), così come Achille riconosce Atena dal suo sguardo fiammeggiante di « terribil luce » (Iliade, 1, 200). Son le Grazie sue ancelle e compagne. Danzano con lei, la lavano, la cospargono d'olii e tessono le sue vesti. Tutto quello che contiene il loro nome (χάρις), grazia ed amabilità, Afrodite lo dona a Pandora, la prima femmina (Esiodo, Erga 65). Di bellezza « si lustra » come « di divina essenza » (κάλλος, Odissea, 18, 192). Fece di ciò dono divino una volta a Faone traghettatore, dopo ch'egli la trasportò da Lesbo al continente celata sotto le spoglie di vecchia. Da allora fu Faone il più bello fra gli uomini e mira delle bramosie di tutte le donne; la poetessa Saffo si sarebbe gettata per lui dallo scoglio di Leucade nel mare. Nell'Odissea, Atena fa bella e giovane Penelope con l'unguento di bellezza di Afrodite (18, 192). Si parla anche del suo cinto che rende irresistibile chiunque lo possiede; chè in esso sono intessute tutte le « malie » di Afrodite: la voluttà « d'amore » e il « desire » e il « favellare amoroso e seducente che inganna il cuore anco dei saggi » (Iliade, 14, 214). Èra si rivolge a lei quando vuol destare l'amore di Zeus. Più tardi si soleva dire a proposito di una bella donna che rapiva i cuori, averle Afrodite medesima donato il cinto del suo seno (Antifane, Antol. Pal. 6, 88). Oltre le Cariti la circondavano i genii della bramosia e della persuasione: Potos e Imeros, e « Peito la seduttrice che non conosce ripulse » (Eschilo, Supplici 1040). L'incantesimo del cerchio d'amore (ἴυγξ) proviene da lei. Secondo Pindaro (Pitica 4, 214 ss.) ella lo portò giù dall'Olimpo per Giasone, al quale insegnò

magiche canzoni « affinchè dimenticasse Medea il rispetto verso i genitori, il desiderio di rivedere la Grecia avesse a tormentare la sua anima ardente d'amore ed in lei si facesse sensibile il pungolo di Peito ». Il suo incanto esercita un potere che fa dimenticare ogni dovere e conduce la vittima della seduzione a prender risoluzioni siffatte da sembrarle poi più tardi inconcepibili. Il coro dell'Antigone di Sofocle canta di ciò che può la bramosia che disdegna le onorate norme, « chè irresistibile è Afrodite quando s'immischia nel giuoco » (797). È poi curioso come Afrodite porti fortuna agli uomini — quando, come Ippolito, non le tengono fronte con arroganza — mentre alle donne è sovente funesta. Le strappa dalla vita nascosta e castigata per farne delle infelici che si danno ciecamente e sovente colpevolmente allo straniero. Su questo argomento il mito ci creò tutt'una schiera di tipi famosi. Quante volte lamenta *Elena* in Omero l'infelice passione, che la portò lontana dalla patria diletta dallo sposo e dalla figlia, in terra straniera, attirando sul suo capo la maledizione di due popoli. Si legge poi nell'Iliade come Afrodite investa la sciagurata, che tenta di opporle resistenza (13, 413 ss.). *Medea* per amor si fa delinquente. Euripide ne fa un terribile esempio di amore trasformato in odio: « Signora », prega il coro delle donne nella tragedia, « mai accada che tu abbia a scoccare dal tuo aureo arco verso di me il dardo della brama forsennata » (632 ss.). *Fedra* perisce miseramente per l'insensato amore verso il giovane figlio del suo sposo, Teseo (cfr. sopratutto l'Ippolito di Euripide). La madre sua *Pasifae* arse d'amore per un toro. Dei Cretesi di Euripide abbiamo ancora il gran discorso sulla responsabilità, nel quale ella attribuisce ad Afrodite tutta la colpa della mostruosità della sua passione. Qui come altrove sono l'antica ingiustizia e

l'ira degli dèi la causa di tutto il disastro. Nell'Ippolito di Euripide dice la nutrice a Fedra malata d'amore (443 ss.): « All'impeto violento di Ciprigna l'uomo non può resistere; dolce si fa a chi le cede, ma se s'imbatte nell'ostinato e altezzoso, con questi procede con inaudita durezza»; e ancora (474 ss.): «È oltracotanza il voler essere più forti degli dèi: buono è il tuo amore se la divinità lo ha voluto; devi trovare il mezzo felice onde por fine alle tue pene ». Tanto prepotente e terribile può essere la dea, la di cui natura è tuttavia solo voluttà e sorriso! A Tebe, Afrodite veniva venerata come Apostrofia (Pausan. 9, 16, 3), senza dubbio pel fatto che doveva sviare dalle passioni colpevoli. Così a Roma per ingiunzione delle Sibille venne istituito un culto alla Venere Verticordia, affinchè preservasse fanciulle e donne, e sopratutto le vestali, da istinti inverecondi (cfr. Ovidio, Fast. 4, 133 ss. ecc.; Val. Max. 8, 15, 12; Plinio, nat. hist. 7, 120).

Se la passione con la quale Afrodite sorprende le donne, mena sovente a tenebrosi orrori, l'amore mercenario delle fanciulle nel tempio riceve lustro dalla dea, poichè esse a lei appartengono. Pindaro (Framm. 122) compose un'ode per Senofonte di Corinto, il quale onde render grazie alla dea per la sua vittoria olimpionica aveva fatto voto di offrire un gruppo di etere: « Voi fanciulle ospitali, ancelle di Peito in Corinto opulenta, che accendete per lei le bionde lagrime d'incenso, sovente memori della madre degli dèi d'amore, della celeste Afrodite! Ella fa sì che innocenti doniate sui grati cuscini il frutto della vostra tenera giovinezza. Chè sempre è buono ciò che vuol necessità ».

Poco sappiamo di vere e proprie feste in onore di Afrodite. Ma merita di venir ricordato ch'ella, la di cui clemenza sa togliere, grazie ad un istante luminoso, le

molestie dell'esistenza, veniva festeggiata alla felice conclusione d'imprese importanti (cfr. Senofonte, Hellen. 5, 4, 4; Plutarco, compos. Cim. et Luc. 1; non posse suav, vivi sec. Epic. 12). Con feste afrodisiache si chiudevan pure le feste a Poseidone ad Egina, che la leggenda legava al ritorno dei greci da Troia (cfr. Plutarco, Quaest. Gr. 44). Erano proverbiali le feste afrodisiache che i naviganti dopo il viaggio felice solevan celebrare con esuberanza di piaceri (cfr. Plutarco, non posse suav. vivi sec. Epic. 16; an seni ger. resp. 4).

3.

Afrodite pur essendo originaria d'Oriente ci dà chiaramente a conoscere la pretta formazione greca. In lei vien intuita, come essere divino, una grande e particolare forma d'esistenza del mondo. In quanto significa una realtà eterna, che attira nella sua sfera d'azione tutto ciò che è, e dona il suo spirito a tutto il regno degli elementi e dei viventi lasciandovi la sua impronta, ella è un mondo — e pei greci ciò significa: divinità. Che cos'è questa eterna costituzione dell'essere? È la luce che costringe vincendo ogni cuore, nella quale stanno davanti all'occhio dell'amore tutte le cose e l'intero universo, è la delizia della vicinanza e dell'unione, il cui incanto fa svanire nello sconfinato il contatto tra esseri limitati. E si manifesta come vera divinità, a cominciar dal naturale fino alle vette sublimi dello spirito.

Afrodite ripartisce le sue grazie non solo fra i viventi, sibbene anche fra i morti. Come la sua essenza di bellezza ridà a Penelope la freschezza e la gioventù (Odissea, 18, 192), così la dea preserva dalla corruzione pure il cadavere di Ettore profanato da Achille; lo unge con ambrosio olio rosato tenendogli lontano i cani notte

e giorno (Iliade, 23, 185). La medesima forza d'attrazione, della quale si serve onde unire sessi diversi, conclude e mantiene pure le amicizie. Si venerava un'Afrodite Etera, che Apollodoro dichiara esser la dea dei legami fra amici ed amiche (Aten. 13, 571c.). Tutto ciò ch'è grazioso avvincente ed amabile, sian gesti, discorsi od azioni prende il nome da lei (ἐπαφρόδιτος ed in latino *venustus*). « Facci amabili nel dire e nel fare », così la si pregava (Socrate in Senofonte, Conviv. 8, 15), affinchè la dea volesse comunicare al commercio con gli uomini qualcosa della sua soavità. Ed essendo ella la dea del favore, anche la fortuna viene da lei. Così nel gioco dei dadi si invoca da lei il colpo più fortunato, ed è noto come Silla tradusse in greco il suo appellativo di Felix, con una parola che designava il favore di Afrodite (ἐπαφρόδιτος).

« Beato colui che gli dèi, i benigni, già amaron fin dalla nascita, che Venere cullò bambino fra le braccia.... A lui venne misurata, prima ancor che vivesse, vita piena; prima ancor di sostener la fatica lo raggiunse la grazia » (Schiller, Das Glück).

Qui il regno di Afrodite par avvicinarsi a quello di Ermete. Ma il suo favore non ha nulla a che fare con la fortuna che viene dalla buona occasione, dal fortuito incontro, dal ritrovamento. È la benevolenza; la grazia insita nella bellezza e leggiadria che trionfa senza sforzi, perchè la beatitudine fa beati anche gli altri. « Ma ciò che è bello, par beato in sè stesso » (Mörike). Il dono del realizzare e del capire, del sedurre e rallegrare è quanto v'è di più sublime nel mondo del pensiero e della poesia. Eternamente indimenticabile è l'immagine euripidea di Ciprigna che « attinge dal Cefiso il dolce zefiro che fa alitare su tutta la contrada, e intreccia fra le chiome una corona olezzante di rose sempre

fresche e manda in ausilio alla Saggezza (σοφία) gli amori (ἔρωτες) artefici d'ogni virtù » (Med. 844 s.). Pindaro chiama il suo cantare, lavoro nei giardini d'Afrodite e delle Grazie (Pitica 6, 1; così pure Paian. 6). Pure Lucrezio nel Proemio del suo poema la prega di voler prestare alle sue parole « perenne incanto » (1, 28).

Noi intendiamo ciò che significa Afrodite. Non invano è circondata dalle Grazie, nelle quali in certo modo si rispecchia. Son gli spiriti nei quali fioriscono leggiadria ed amabilità. Usualmente si presentano al plurale, secondo il nostro modo di concepire dunque possono esser piuttosto genii che divinità. Afrodite invece è sola. Si distingue anche assai chiaramente da Eros, che il mito chiama suo figlio. Questo dio nelle speculazioni cosmogoniche ha molta parte, meschina invece nel culto. In Omero non vien neppure nominato. Ciò è importante e significativo. Egli è lo spirito divino degli istinti e delle virtù germinative. Ma il mondo afrodisiaco è di tutt'altra specie, ben più vasto e ricco. Qui la rappresentazione dell'essenza e della possanza divina non parte dal soggetto, dal richiedente (come nell'Eros platonico, Simpos. 204 c), sibbene dall'amato. Afrodite non è colei che ama, è la bellezza e ridente leggiadria che attrae. Primo non è qui l'impulso del ghermire, sibbene l'incanto dello sguardo, che potente attira nelle delizie dell'unione. Il mistero della totalità ed unità del mondo afrodisiaco consiste in ciò, che nella seduzione non agisce nessun potere demoniaco, mediante il quale l'insensibile ghermisce la preda. Chi è preso nei lacci d'amore vuol egli medesimo darsi, colui che ama tende ad intenerirsi con quella languida sincerità che sola la fa veramente irresistibile. Ecco il significato delle Cariti, che accompagnano Afrodite e stanno al suo servizio; χάρις non è solo chi conquista, prende possesso dell'altro, senza comunicare nulla di sè;

la sua amorevolezza è ad un tempo recettività ed eco, « amabilità » nel senso del favore e della possibilità di darsi: perciò la parola vuol pure significare gratitudine e nella donna significa precisamente il concedere ciò che l'uomo amante brama. Saffo chiama una fanciulla troppo giovane, non ancora matura pel matrimonio, ἄχαρις (Plutarco, Amat. 5). Così nasce l'Armonia nella quale si conclude il regno di Venere. Il mito chiama Armonia la figlia della dea (Esiodo, Teogon. 937). A Delfi ha il nome affine di Arma (Plutarco, Amat. 23), che allude chiaramente al connubio d'amore. Nelle Supplici di Eschilo il coro canta di Armonia, ancella di Afrodite e del suo governo sui commerci e connubi amorosi, 1042; cfr. le note del Wilamowitz). Le sculture in legno di Afrodite, che dovrebbero aver fissato il culto di Armonia a Tebe, son già state citate. In senso consimile agisce Peito, l'aiuto e sosia di Afrodite, che, secondo Saffo, (Framm. 135) doveva esser sua madre. La poetessa, tanto sovente memore della dea nelle sue canzoni, si rivolge a lei in una delle più celebri, pregandola di cavarla dai duri triboli e la chiama « figlia di Zeus, l'astuta »; e la dea viene e chiede sorridendo chi dunque Peito deve guidare al suo amore, e promette che l'amata, ora tanto fredda verso di lei, presto arderà di desiderio (cfr. v. Wilamowitz, Sappho und Simonides 42 ss.).

Questa voluttà mercè la quale i separati si cercano e s'uniscono nell'amore, si fece, dopo che l'antico mito del mondo era già tramontato da lungo tempo, forza associativa in una nuova formazione del cosmo. Così per Empedocle è la medesima Afrodite quella che fa battere il cuore degli uomini gli uni per gli altri e ristabilisce nelle grandi ère dell'universo l'armonia e l'unità. Come prima il grande Urano aveva ardentemente stretto Gaia nel suo amplesso, così ora il poeta vede Cielo

e Terra tendere nostalgicamente l'uno verso l'altra. Nelle Danaidi (Framm. 44), Eschilo fa parlare la medesima Afrodite, senza veli, del desiderio che muove il « santo Cielo » ad avvicinarsi coniugalmente alla Terra, e della brama d'amore della Terra verso lo sposo; e così cade la pioggia del Cielo e feconda la Terra che dai semi celesti partorisce erbe e frutti — e tutto ciò è opera di Afrodite. Similmente cantava Euripide in una tragedia andata smarrita (Framm. 898). E non vogliam dimenticare neppure i bei versi del Pervigilium Veneris, di epoca tarda, nei quali il poeta dice delle prime nozze che celebrò Etere, quando la pioggia nuziale si riversò impetuosa nel grembo dell'eccelsa sposa (59 ss.).

Solo questa dea dell'eterno miracolo d'amore può, dice Lucrezio nel proemio del suo poema didascalico (1, 31 ss.), donare la pace al mondo. Chè la profonda ferita d'amore getta persino il dio della guerra sovente fra le sue braccia ed egli se ne giace fissandola negli occhi illanguidito nell'estasi della sua contemplazione. Ed ecco allora prorompere graziosamente la preghiera dalle labbra della dea: da' pace ai tuoi!

Dobbiamo poi ancora ricordare che questo regno tanto vasto abbraccia tutto l'universo, comprendendo pure l'orrore e la distruzione. Nessuna potenza può portare tanta discordia e confusione quanto costei, la cui opera è illuminatissima e beata armonia; solo attraverso quest'ombra scura il luminoso incanto di Afrodite assurge a creazione totale.

ERMETE

1.

Il « più umano fra tutti gli dèi », Ermete, è il vero abitator d'Olimpo. La sua natura ha la libertà, l'ampiezza

e la luce che son propri del regno di Zeus. Tuttavia ha ancora altre qualità, che lo isolano nella cerchia dei figli di Zeus, e che, se si esaminano con attenzione, sembrano appartenere ad un'altra arcaica rappresentazione di dèi.

Se lo paragoniamo col fratello suo Apollo o con Atena, vien fatto di rilevare in lui una certa volgarità, che s'appalesa nella narrazione omerica non appena ce lo pone vivo sotto gli occhi. Funge da messaggero degli dèi solo nell'Odissea e non nell'Iliade. Ma abbiamo la sensazione che questa parte corrisponda esattamente alla sua indole. Chè la sua forza è la destrezza. Le sue opere non testimoniano tanto forza o saggezza quanto prontezza e arte occulta. Non era ancor nato e già, come racconta estesamente l'Inno Omerico, compie un colpo maestro rubando i buoi al fratello e sviandolo poi nel modo più malizioso ed impensato. La leggenda di Io lo conosce come l'uccisore di quell'Argo, che custodiva Io tramutata in vacca; primo progetto sarebbe stato quello di rubare la vacca, ed Ermete lo avrebbe anche eseguito, se non fosse stato tradito al momento buono. Così lo vede pure il poema omerico. Allorquando gli dèi volevano por fine allo strazio che Achille andava facendo del cadavere di Ettore, pensarono in un primo tempo di far rapire il cadavere da Ermete (Iliade, 24, 24). Suo figlio Autolico era celebre fra tutti gli uomini per l'arte del furto e dello spergiuro (Iliade, 10, 267; Odissea, 19 395), ch'egli stesso possedeva in così eccellente misura. Perciò egli si chiama sovente l'« astuto », l'« ingannatore », « il ben destro » ed è patrono degli assassini e dei ladri e di tutti coloro che clandestinamente sanno avvantaggiarsi. Ma la sua prodigiosa abilità lo fa anche l'ideale ed il protettore dei servitori. Tutto ciò che ci si può aspettare da un buon servo: preparare bene il fuoco, spaccar la legna da bruciare, arrostire e trin-

ciare le carni, mescere il vino — tutto ciò proviene da Ermete, dall'inclito coppiere degli dèi dell'Olimpo.

Veramente non possiede nessuna delle arti nobili delle quali secondo la concezione greca antica era pur lecito anche ad un eroe di servirsi occasionalmente. Parla ben più chiaro di tutte le singole indicazioni il quadro vivace offertoci da Omero, dove Eremete compare personalmente. Qui riconosciamo l'esperto maestro d'ogni buona occasione dallo sguardo sereno, che pur non incaricandosi molto delle norme della fierezza e della dignità, riman però malgrado tutto amabile; infatti che gli varrebbe tutta la genialità del far fortuna, se non sapesse guadagnarsi i cuori? Nella pugna degli dèi del XXI libro dell'Iliade è lui, lo smaliziato, a concludere. Dopo che Ares ed Atena si sono battuti l'un contro l'altra, e Apollo ha finemente rifiutato di duellare con Nettuno, al che segue a mo' di epilogo una scena prettamente femminile fra Era e Afrodite, Ermete spiega a Latona, con una ridicola allusione al trattamento che Era dovè subire da parte di Artemide, ch'egli non pensa neppure di combattere contro quest'ultima, e non ha nulla in contrario se nel cerchio degli dèi ella si vanterà di averlo vinto con la sua forza (498 ss.). Nel canto di Ares e Afrodite, Apollo ed Ermete han la parte di spettatori, e Apollo chiede al fratello con comica solennità se gli sarebbe stato grato condividere così incatenato il giaciglio di Afrodite. Al che il buon conoscitore che sa cogliere la buona fortuna risponde con la stessa ridicola dignità con la quale venne interrogato, ch'egli avrebbe affrontato catene tre volte più forti ed oltracciò la presenza di tutti gli dèi e le dee dell'Olimpo per la delizia di trovarsi nelle braccia dell'aurea Afrodite (Odissea, 8, 339 ss.). L'Apollo, che il poeta ci mette qui sotto gli occhi è abbastanza largo per non catechizzare il suo scaltrito fratello; anzi se ne di-

verte. E possiamo goderne anche noi se ci mettiamo in quello spirito di serenità superiore e per nulla frivola, nel quale il geniale poeta ha foggiato il suo canto. Ma pur riuscendo simpatico, questo Ermete ha, come vedemmo, un carattere che lo distingue assai da tutti gli altri dèi dell'Olimpo.

E quel suo sembrare estraneo nella cerchia di Zeus, provien dal ricordo delle divinità dei tempi arcaici, che furon l'argomento della seconda sezione. Crono e Prometeo vengono definiti gli « scaltri ». Destrezza, prontezza ed inganno sono le parti mediante le quali operarono le loro gesta. E come rassomiglia Ermete a Perseo, con la qual figura chiudemmo a suo tempo il breve colpo d'occhio gettato sulle rappresentazioni arcaiche! Entrambi hanno le ali ai piedi ed il mantello che rende invisibile, entrambi si servono della falce, che il mito mette anche nella mani del vecchio Crono. Se non i piedi alati, la cappa che rende invisibile ha però in sè un che di magico. Si chiama « mantello infernale » ed una volta nell'Iliade se ne serve pure Atena. Ma è la caratteristica di Ermete, e ciò appalesa quel che di magico ch'è nelle sue azioni. La magia, che nella concezione arcaica del mondo aveva avuto parte non indifferente, venne nei tempi omerici quasi completamente superata. Quel che ancora ve ne rimase, è quasi tutto compendiato nella figura di Ermete, che passò all'incirca fino alla decadenza per gran mago e patrono della magia. Nell'Odissea è lui ad indicare ad Ulisse l'erba magica che deve agire contro l'arte incantatrice di Circe. Possiede la bacchetta magica con la quale addormenta o desta gli uomini. Com'egli medesimo ha la possibilità di rendersi invisibile mediante il mantello infernale, così il figlio suo Autolico ha il dono prodigioso di poter trasformare tutto e render tutto inconoscibile. Tutta la sua essenza ed

apparenza sta sotto il segno della magia, pur avendo questa, come presto vedremo, acquisito nel mondo olimpico un nuovo significato più spirituale.

L'antichità di Ermete si rivela già dal suo nome, che ci richiama un'antichissima forma di culto. La sua erma sovrastava il mucchio di sassi che stava sulla strada e al quale ogni passante soleva aggiungere devotamente una pietra. Da qui prese il nome; chè non vi può esser dubbio: Ermete significa « quello del mucchio ». Per questa statuetta di Ermete è ancora caratteristisco nei tempi posteriori il fallo. Anche questo significa una vecchia forma figurativa. La forza generatrice non è affatto, come si mostrerà in seguito, l'essenziale in Ermete. Ma conosciamo la figurazione fallica nella famiglia degli dèi titanici dov'essa corrisponde ad una grossolana forma di rappresentazione dei tempi primitivi.

Par così esserci concesso di seguire la figura di Ermete fino alle epoche remotissime, le forme di pensiero e le concezioni delle quali vennero superate dallo spirito nuovo. Ma quale distanza fra quello d'allora, del quale abbiamo una pallida idea, e l'Ermete omerico con la sua luce e la sua inesauribile pienezza!

2.

Qual'è il pensiero che fonda la rappresentazione di Ermete? Si pensò ad un Ermete in azione, si suppose esser or questa or quella la sua sfera originaria, tentando poi di mostrare, partendo da qui, come la sua influenza ed essenza si ampliarono col progredire dei tempi, finchè si compì l'immagine che ci è ora famigliare. Si ritiene ovvio nella scienza delle religioni che la figura di un dio, fatta astrazione della sua forza miracolosa, con la quale egli può operare ciò che vuole, non pos-

siede nessuna unità di senso o necessità; non avrebbe cioè potuto manifestarsi tutta in una volta, come un tutto, al pensiero ed all'intuizione, sibbene dovette venire a poco a poco arricchita ed ampliata, conformandosi alla trasformazione che andava subendo il tono di vita dei suoi adoratori, man mano che crescevano i loro bisogni. Questa opinione presuppone una strana inconsistenza nelle rappresentazioni degli dèi e può venir controbattuta anche da un solo sguardo gettato sulla figura di una divinità greca. La sua difettosità è particolarmente palese in Ermete. Par quasi che questo agile dio voglia sfuggire continuamente a tale *presa* volgare. Si può tentare di far cominciare la sua storia a partire dal suo interessamento per la vita delle gregge e dei pastori, si può porre all'inizio la sua potenza fecondatrice oppure il suo rapporto coi morti. Egli agisce in tutte queste sfere. Però non è lui solo ad agire, sibbene lo sono ancora molte altre divinità accanto a lui. Ma lui lo è in modo particolare. E questo suo modo è tanto caratteristico e lascia tale un'impronta, si ripete così infallibilmente in tutti i suoi campi d'azione, che basta averlo notato una volta sola per non aver più dubbi sulla sua natura. Con ciò si conosce ad un tempo e l'unità del suo agire ed il senso della sua figura. Qualsiasi cosa egli faccia od occasioni, in tutto si manifesta la stessa idea: Ermete.

Tutti gli dèi vengono invocati affinchè dispensino « il bene » e lodati in quanto « dispensatori di bene » (δοτῆρες ἐάων, p. es. Odissea, 8, 325; cfr. Luciano, Prometeo s. Cauc. 18). Questa formula laudativa vien applicata in modo speciale ad Ermete (Odissea, 8, 335; Inni Omer. 29, 8). È fra gli dèi il miglior amico degli uomini ed il suo ricco dispensatore di doni (Aristof., Pace 394). Ma *come* dona? Onde capirlo basta che pensiamo alla

sua bacchetta magica, dalla quale in Omero egli prende l'appellativo di χρυσόρραπις: « Verga meravigliosa d'opulenza e dovizia, d'oro a tre foglie, ti proteggerà contro ogni male » (Inno a Ermete, 529).

Da lui proviene il *guadagno*, vuoi il già calcolato, vuoi l'inaspettato; per lo più quest'ultimo. Chi s'imbatte in qualche cosa di prezioso sulla via, colui al quale capita improvviso un colpo di fortuna, costui ringrazia Ermete. Perciò chiamasi, com'è noto, tutto ciò che si può definir « trovato » dono suo (ἕρμαιον) e la parola alata per significare cupidigia di guadagno suona « Ermete comune » (κοινὸς Ἑρμῆς). È bensì vero che sovente bisogna darsi molta pena prima di ricevere il dono di questo dio, ma in compenso si ha alla fine un felice ritrovamento. Così il coro delle Eumenidi in Eschilo (945) augura ai minatori la benedizione abbondante di Ermete durante gli scavi nuovi. A lui s'affida il mercante, da lui proviene l'arte del far bene i propri conti, ma anche la buona occasione, senza la quale non è di giovamento alcuno la destrezza. Porta sovente in mano, quale dio del commercio, nelle statue dei tempi più tardi una borsa piena di danaro.

Ma l'opportunità e lo sfruttamento di essa sono in lui così in primo piano, che i ladri lo considerano sempre il loro protettore particolare. « Così pure », dice il Goethe nel Faust II, « ch'egli, il velocissimo, sia demone eternamente benevolo a ladri e birbanti e a tutti quelli che cercano fortuna, subito si dimostra con tiri di grande abilità ».

Neonato, già si mostrò maestro nell'arte del furto, riuscendo a rubare i buoi a suo fratello Apollo e ad ingannare l'inseguitore. Ciò si narra nell'inno omerico assai diffusamente (cfr. pure i Segugi di Sofocle e su ciò: Reinhardt, Sofocle, 240 s.). Anzi avrebbe scroccato

ad Apollo, proprio nell'istante in cui questi lo minacciava per il ladrocinio commesso, l'arco e la faretra (cfr. Orazio, carm. 1, 10 11, derivante da Alceo). Simili tiri, che anche Goethe ricorda nel passo sopracitato, continuarono a fornire argomento a nuova poesia. L'Inno non risparmia gli aggettivi laudativi alla sua facoltà di trarsi d'impaccio, alla sua astuzia e malizia. Le medesime lodi si ripetono in parte persino nel culto. Forse ne fa parte pure l'appellativo omerico di ἐριούνης o di ἐριούνιος, che così concepirono gli antichi già dai tempi arcaici. Nel poema omerico Ermete è tenuto in conto di ladro maestro, del che già facemmo menzione: nell'Iliade gli dèi volevan ch'egli rapisse clandestinamente il cadavere di Ettore. Una volta liberò furtivamente Ares dalla prigionia (cfr. Iliade, 5, 390). Citammo già anche suo figlio Autolico, l'arciladro; ciò ch'egli toccava, non fosse che colla mano, diveniva invisibile (cfr. Esiodo, Framm. 112 Rzach). Di un tiro birbone giocato da un altro figlio Mirtilo parleremo in seguito. Nell'Inno Omerico Apollo dice al piccolo Eremete che confida nella sua abilità perch'egli entri nottetempo nei palazzi dei ricchi e silenziosamente agisca in modo che il proprietario si trovi trasformato in pezzente (282 ss.). Egli è quindi il patrono di tutte le ruberie, siano esse compiute da eroi in grande stile o da poveri diavoli qualsiasi. Il Reso euripideo lo chiama « Signore della gente che lavora nell'oscurità » (216 s.). « Compar dei ladri » lo chiama Ipponatte (Framm. 1), e nell' Inno Omerico lo stesso Ermete narra « come agiscono i ladri nella notte nera » (66). Da lui si può imparare, quando lo richiede il momento, a spergiurare con viso impassibile; lo fece già egli medesimo, bambinetto ancora, con suo fratello Apollo, dopo esser stato sospettato del furto dei buoi (Inno Omer. 274). Similmente a proposito di Autolico,

si disse ch'egli, prediletto da Ermete, non aveva pari fra gli uomini nell'arte del ladrocinio e dello spergiuro (v. p. 128).

Questo è il « bene », come lui lo intende. Molti dèi furono detti « dispensatori di gioia » (χαριδώτης), come per esempio Dioniso e Afrodite. Anche Ermete ha questo appellativo. Ciò che va inteso con ciò, ce lo insegna la festa ad Ermete Caridote a Samo; dove eran permessi furti e birbanterie (cfr. Plutarco, quaest. Gr. 55). Egli non protegge però solo la birbanteria visibile, sibbene anche ogni sorta di scaltrezza e malizia, anche le tanto lamentate arti delle donne, alle quali non può resistere neppur l'uomo più prudente. Allorquando gli dèi dotarono, adornandola di bellezza, la femmina, che doveva esser di tanto danno agli uomini, fu Ermete a metterle in cuore « bugie, parole lusinghiere e malizia » (Esiodo, Erga, 77 s.). È dono suo tutto ciò che tocca all'uomo di fortunoso senza sua responsabilità. Egli è il dio dei guadagni felici ed impensati. Ma con ciò s'intende pure il rovescio della medaglia; guadagnare e perdere vanno di pari passo. L'uno un bel giorno può trovarsi ricco, un altro in miseria. Lo stesso dio misterioso, che improvvisamente fa trovare un indigente di fronte ad un tesoro, può far scomparire altrettanto improvvisamente il possesso del ricco.

3.

Ma è anche l'amico delle mandre e il dispensatore della fecondità. Però non così come lo sono gli altri dèi. Se lo osserviamo attentamente egli si rileva facilmente per quello medesimo che già conosciamo.

« Nessun dio si prende tanta cura delle gregge e della loro moltiplicazione », dice di lui Pausania, 2, 3, 4.

Lo affermano altri numerosi testimoni. Nell'Inno Omerico gli viene esplicitamente attribuita la sorveglianza delle gregge (497, 567). In Itaca il pastore sacrifica alle Ninfe e a Ermete (Odissea, 14, 435). Gli scolii su questo punto rimandano ad alcuni versi dei Giambi di Semonide (Framm. 18), i quali dicono che pastori eran sotto la tutela di Ermete e delle Ninfe. Significativo è il suo rapporto con Ecate in Esiodo nell'inno a questa dea; si dice che ella ha il potere insieme ad Ermete di moltiplicare il bestiame nelle stalle: crescono o diminuiscono di numero i bovini, le capre e le pecore a suo piacimento (Teogon. 444 ss.). L'Iliade narra di Forbante « ch'era ricco di molto gregge » e assai amato da Ermete, e ch'egli fra i Troiani l'aveva provvisto di molte dovizie (14, 490 ss.). L'amante di Ermete, Polimela, prende il nome dalla ricchezza delle gregge; ella gli donò un figlio, Eudoro, il di cui nome ricorda il padre « dispensatore del bene » (Iliade, 16, 179 ss.). Gli si attribuisce, già nell'Inno Omerico, l'invenzione della zampogna (511). Tutt'una serie di nomi, che compaiono anche nel culto, lo caratterizzano come pastore e dio delle gregge. Nelle decorazioni vascolari lo vediamo spingere avanti un gregge. Celebre è l'immagine di Ermete Crioforo che porta un montone sulle spalle. Così venne rappresentato da Calamide nel tempio della città di Tanagra. La leggenda narra che egli abbia fatto cessare una pestilenza che faceva strage, girando intorno alle mura della città con un montone sulle spalle; nella festa dedicata a Ermete ripeteva lo stesso gesto il più bello fra gli efebi (cfr. Pausan. 9, 22, 1).

In che consiste il favore che il pastore spera da lui? In che modo Ermete si prende cura delle gregge?

Senza alcun dubbio egli è la loro scorta. Ciò si appalesa in modo particolarmente chiaro nell'interpreta-

zione che ci dà il Wilamowitz (Aeschyl. Interpret. 179) dei versi dell'Eumenidi di Eschilo (89 ss.). Apollo manda ad Atene Oreste, il suo protetto, e nell'istante in cui questi sta per lasciare il santuario di Delfi, il nume prega il fratello Ermete di accompagnarlo e « custodirlo » ed essere il suo buon pastore. Ma scaccia invece, minacciandole, le crudeli dee della vendetta dal tempio; debbono andarsene e « nessun pastore le deve far pascolare », chè tale « gregge » nessun dio lo vuole accettare. Ermete rappresenta quindi lo spirito buono, che il mattino conduce le pecore fuor dall'ovile e le segue fedelmente.

Ma questo suo amabile agire è anche questa volta solo un lato della sua attività. Chi accompagna può anche far smarrire la via, chi custodisce può anche far sparire il tesoro o perderlo. Nessuna delle sue gesta è tanto famosa e tanto sovente ripetuta, tale è il piacere che si prende alla malizia di questo furfante, quanto la narrazione del ladrocinio dei buoi di Apollo, le orme dei quali vennero con tanta abilità rigirate, che l'inseguitore non potè più raccapezzarsi. Qui ritroviamo colui che opera clandestinamente, che ha la facoltà di far perdere e ritrovare. Ed è così che possiamo anche capirlo nella sua parte di moltiplicatore di gregge. Non è nel vero senso del termine il dio della generazione e fecondità. La sua benedizione ha all'incirca gli stessi effetti, ma è nell'essenza totalmente diversa. Ovunque va affermandosi che, pur essendo il suo mondo lo stesso mondo delle altre potenze, esso riceve però da lui un'impronta tutta particolare: dell'abile governo e della fortuna inaspettata. La prodigiosa rapidità con la quale cresce il numero dei capi del gregge, è veramente opera sua, che può venir scambiata con quella di un dio della fecondità. Ma si tradisce subito; chè la sua opera ci pre-

senta anche il rovescio della medaglia, in quanto accade che il gregge diminuisce con altrettanta stupefacente rapidità. I pastori delle valli lo conoscono come pericoloso e dannoso (cfr. Inno Omer. 286). Nell'inno più sopra citato della Teogonia esiodea appare come il compagno di Ecate, la quale con lui accresce il bestiame nelle stalle ed ingrandisce o rimpiccolisce il numero dei buoi, delle capre e delle pecore a suo piacimento.

4.

Ermete s'è stabilito anche nel regno dell'amore, e ve lo incontriamo con la stessa maschera, con la quale l'abbiamo conosciuto negli altri regni. Si fraintenderebbe assolutamente il suo carattere se si pensasse a proposito della sua erotica ciò che si pensa dei veri e propri dèi dell'amore. Anche nel regno dell'amore ha buon gioco la fortuna, che può nascere da favore del momento, dal ghermire la buona occasione, da un tranello — ed allora è il regno di Ermete. Così lo definì con ammirevole maestria Omero nel canto famoso di Ares ed Afrodite. Ermete non trova la posizione di Ares incatenato così penosa, da non esser egli pronto ad affrontarne una tre volte peggiore pur di stringere fra le braccia l'aurea Afrodite (Odissea, 8, 339 ss.). È il godimento d'amore inteso come « incontro fortuito », « furto » (cfr. *furtum* nei poeti latini e nelle istruttive dissertazioni di W. Jaeger in Hermes 1915). Il popolino dell'Attica venerava un dio Ticone, nel nome del quale riconosciamo lo spirito dell' « aver fortuna » (cfr. su questo argomento Herter, De dis Atticis Priapi similibus. Diss. Bonn 1926). La sua influenza si spingeva tanto lontano quanto il significato del suo nome, ma nella sfera erotica codesto « fortunato » assumeva un significato particolare. Era considerato pari

a Priapo e posto nella cerchia di Afrodite. Anche Ermete porta alle volte il nome di Ticone, che gli si addice perfettamente.

Appare nell'Inno Omerico ad Afrodite quale felice amoroso delle Ninfe (262). Com'egli scelga la più bella e furtivo l'abbracci, ce lo descrive il racconto della madre di Eudoro nell'Iliade; Ermete la vide alle « cantate danze della dea Artemide », s'innamorò di lei, e dopo poco salì con lei « alle superne stanze » (16, 179 ss.). Figlio di Ermete è quel cocchiere Mirtilo che per una notte d'amore commise la furfanteria di ficcare un piuolo di cera nell'asse del carro del suo signore Enomao, provocandone la morte durante la corsa. La sua tomba sorgeva a Feneo in Arcadia dietro il tempio di Ermete, e venivan fatte annualmente delle offerte notturne al morto (cfr. Pausan. 8, 14, 11). In Eubea prendeva Ermete il nome dal letto nuziale, Epitalamite. Lo troviamo sovente unito ad Afrodite. Erbe e medicamenti, atti a promuovere la sanità e la bellezza dei bambini, prendon nome da lui. A questo proposito bisogna ricordare che le erme antiche erano di regola di forma itifallica. Anzi a Cillene nell'Elide si onorava quale Ermete un fallo che era collocato, come l'erma, su una base (Pausan, 6, 26, 5).

Fosse pur stato nei tempi antichi, ai quali appartiene la creazione di tali oggetti di culto, inteso diversamente, nella religione nuova, che forma l'oggetto della nostra trattazione, Ermete non è affatto il dio della generazione e della fecondità, anche se alle volte può apparir tale, quando il suo prodigioso operare mira alla unione amorosa o alla prolificazione. V'è sempre un accompagnamento magico, nel complesso del suo operato, che è ciò che fa raggiungere la conquista preziosa. Ermete rapisce la bella dalla schiera danzante e la conduce, sicuro

per quanto pericolosa e lunga sia la via, fino all'amato. Così condusse Afrodite nelle braccia di Anchise (cfr. Inno Omerico ad Afrod. 117 ss.). Lo vediamo sovente in molte sculture rappresentato quale guida di tre fanciulle divine; oppure nell'atto di condurre le tre dee al giovane giudice della bellezza.

Ma anche qui abbiamo la contropartita. Com'egli conduce nascostamente e prodigiosamente verso il luogo dove si compie l'azione amorosa, così viceversa prepara cauto la strada anche a colui che vuol sfuggirla. Su una coppa di Tarquinia (cfr. Buschor, Griech. Vasenmalerei, fig. 124) vediamo un giovane che abbandona l'amata nel sonno — è forse Teseo che fugge da Arianna? — e Ermete lo precede cauto.

5.

Ermete è inoltre il guidatore e custode dei morti. Infatti conduce anche Eracle, quando questi deve andare a prendere il cane infernale (cfr. Odissea 11, 626; Apollod. 2, 5, 12). Come nelle sculture s'accompagna alle Ninfe, così nell'ultimo libro dell'Odissea (1 ss.) precede le anime dei Proci uccisi, dopo averle chiamate fuor della casa, onde guidarle al luogo della loro destinazione. È questi l'Ermete Psicopompos, accompagnatore delle anime, del quale più tardi sentiremo tanto parlare. In Omero compare una volta sola sotto questo aspetto; in tutti gli altri punti dove si tratta di morti diretti verso gli inferi, non si menzionano guide. Purtuttavia non dubitiamo esser questa rappresentazione antichissima, chè culti e miti ne rendono sovente testimonianza.

Dei morenti si dice che Ermete li afferra (Eschilo, Coef. 622). Ad « Ermete, la scorta », Ajace, prima di trafiggersi con la spada, chiede il favore di comporlo in

pace (Sofocle, Ajace, 832). Il cieco Edipo, guidato prodigiosamente da lui, trova la via per il luogo dove morire (Sofocle, Edipo a Col., 1547). La donna dell'isola di Ceo, che volle por fine ai suoi giorni alla presenza di Pompeo, sparse una libagione d'offerta ad Ermete prima di vuotare il calice del veleno, affinchè egli la conducesse dolcemente in una piacevole provincia degli inferi (Val. Max. 2, 6, 8). Questo rapporto coi morti è documentato dalle erme sulle tombe (cfr. Cicerone, De legibus, 2, 65).

Anche in queste sfere tenebrose, la sua azione è duplice; non solo conduce agl'inferi, ma dagl'inferi libera. Nell'Inno a Demetra, per esempio, egli trae Persefone fuor dal regno dei morti. Nei Persiani di Eschilo vien invocato insieme alla dea Terra e ai dominatori della morte, affinchè faccia risalire alla luce lo spirito del gran re (629). Nella nota decorazione del vaso di Jena Ermete sta col bastone alzato dinnanzi all'apertura di un recipiente gigante conficcato al suolo, fuor dal quale escono volando anime alate. Nell'ultimo giorno delle Antesterie, la festa di tutte le anime, nel quale si onoravano i morti che ritornavano e poi con formule solenni nuovamente si congedavano, veniva sacrificato solo ad Ermete infero (Ermes Chthonios). La più bella e commovente rappresentazione di Ermete, scorta dei morti, ce la diede il maestro del celebre bassorilievo di Orfeo; Ermete guida Euridice liberata fuor dal regno dell'ombra, e non appena questa si volge, la prende dolcemente per mano e la riconduce verso le tenebre. Riconduce il defunto Protesilao, che si consumava ancora laggiù d'amore per la sposa Laodamia, per sole poche ore alla casa, secondo il Protesilao di Eschilo purtroppo smarrito (cfr. Apollod., Epit. 2, 30; Igino, Fab. 103, 104).

6.

L'Ermete che vien posto in relazione con gli dèi sotterranei dal nome tanto significativo di Chthonios, può apparire ben troppo sovente quale un vero e proprio dio dei morti. Ma conserva anche qui il medesimo carattere di guida come nelle altre sfere della sua attività. Nel proteggere scortando si manifesta la vera essenza del dio.

È il signore delle strade. Sulle strade trovansi i mucchi dei sassi (ἕρμαιον) dai quali prese il nome. I passanti vi gettavan sopra una pietra (cfr. Cornut. 16, p. 24; Antol. Planud. 4, 254). Qualsiasi significato abbiano potuto assumere in epoche più remote, erano sempre intesi ad indicare la retta via al viandante (cfr. Antol. Planud. 4, 254). L'Odissea parla di un « monte dedicato ad Ermete » che signoreggia la città (16, 471 s.). Dal mucchio di pietre ebbe pure origine la nota colonna quadrangolare del dio con testa umana, l'« erma » (cfr. Babrios, 48), che doveva sempre aver una base. Anche le « erme » stavano principalmente sulle vie, agli ingressi delle città e delle case a segnare i limiti dei mercati e delle campagne. Tutt'una serie di aggettivi mostra l'onore reso ad Ermete, quale dio delle strade e degli « accessi », quale guida ed indicatore di via. È il natural protettore dei viandanti, fra i quali s'annoverano pure i mercanti. Appare sovente egli stesso in sculture più antiche sotto l'aspetto del viandante col copricapo del pellegrino. Il suo passo è frettoloso, anzi alato. Stanno ad indicare la rapidità, che gli è caratteristica, pure le ali del copricapo. Egli ha « calzari » dorati « che gli permettono di sorvolare i mari e l'immense terre con lo spirar dei venti » (Iliade, 24, 340). Ecco un'immagine che coglie in pieno la natura.

Ad ogni ingresso, al termine di una strada si fa incontro il meraviglioso compare. Il mito narra di lui come avrebbe preso in custodia Dioniso neonato, onde portarlo alla sua nutrice (cfr. Apollod. 3, 28; Apollon. Rhod. 4, 1135) — celebre pretesto per l'arte figurativa. Sul trono di Amicla vien rappresentato Ermete che conduce in cielo il giovane Dioniso (Pausan. 3, 18, 11). Egli si fa pure incontro a Persefone al momento della sua ascesa; sul vaso riprodotto nel Jahrbuch des Archäologischen Instituts 1892 (Indice 166), ella sale lentamente dalla terra, fisso lo sguardo ad Ermete che l'attende. È tratto caratteristico del suo modo di essere ch'egli affronti di sorpresa, quasi per magia. Nell'esordio delle Eumenidi di Eschilo (cfr. v. Wilamowitz, Aischyl. Interpret. 179) appare senza preannuncio onde condurre ad Atene Oreste, che in quell'attimo deve lasciare il tempio di Apollo, facendolo passare attraverso le frotte delle vindici dee dormienti. Nell'Inno Omerico ritorna inosservato dopo il suo colpo di mano e scivola al par di un soffio attraverso il buco della serratura nella camera (146). Il suo giungere, la sua presenza han qualcosa dello spirito. Se in una conversazione improvvisamente tutti tacciono, si usa dire: « È entrato Ermete » (Plutarco, da garrul. 2). La sensazione di straordinario ch'è contenuta in queste parole è nota pure a noi; diciamo infatti anche noi che un angelo passa per la stanza. È come se misteri notturni aleggiassero in pieno giorno e Ermete è veramente lo *spirito della notte.*

Il tenebroso della sua indole si rivela già nel mantello infernale, mediante il quale può rendersi invisibile. Nottetempo compie il colpo maestro dei buoi, della cui fama è pieno l'Inno Omerico. Apollo ritiene capace il fratello di introdursi la notte nei palazzi dei ricchi e di aggirarvisi senza far rumore (Inni Omer. 282 ss.).

Nell'Inno chiamasi « esplorator notturno » (15 νυκτὸς ὀπωπητήρ), come altrove è detto « esploratore » (ἐύσκοπος, Iliade, 24, 24; Odissea, 1, 38). Sul campo di battaglia ben si sapeva quanto fosse pericoloso arrischiarsi di andar soli esplorando l'oste nemica attraverso « l'ambrosia notte » (Iliade, 10, 40). A quest'ordine di pensieri e di azioni appartiene anche, come pare, il racconto di quel contadino Batto, che lavorava durante la notte e promise ad Ermete di non far motto sul ladrocinio dei buoi, e che, avendo egli parlato, venne poi dal dio tramutato in pietra. Il luogo dell'accaduto chiamasi, secondo Antonino Liberale 23, « Vedetta di Batto » (Βάττου σκοπιαί), e la pietra medesima nella quale fu mutato Batto, secondo le Metamorfosi di Ovidio, 2, 687 ss., l'« indice » (*index*). Ermete signore della notte vien venerato dai Feaci, in quanto essi la sera immediatamente prima di andare a coricarsi libano per l'ultima volta in suo onore (Odissea, 7, 138). Con la sua bacchetta magica addormenta coloro che lo vogliono e desta i dormienti (Iliade, 24, 343). Così pure, quale scorta di Priamo, fa cadere in un profondo sonno le scolte greche che davan « opra alle cene » (Iliade, 24, 445). « Gaiezza, amore e dolci sonni » son le delizie, argomento dei canti della sua lira (Inno Omer. 448); egli medesimo si chiama « duce dei sogni » (ibidem, 14), ragion per cui dopo un sogno significativo ci si ricorda di lui e gli si tributano onori (cfr. Apollon. Rhod., 4, 1731 e scolii).

7.

La notte demoniaca può essere protezione benevola oppure condurre a pericolosi smarrimenti.

La scorta miracolosa di Ermete non venne mai descritta con tanta bellezza e realtà d'espressione, quanto

nel racconto omerico del viaggio notturno di Priamo. Il re vegliardo deve cimentarsi nella terribile impresa di penetrare personalmente nel campo dei nemici e gettarsi ai piedi del più implacabile fra tutti, di Achille, che fa ogni giorno strazio del cadavere del di lui figlio prediletto. Allora Giove gli manda quale guida Ermete, e lo interpella così (Iliade, 24, 334 ss.): « Ermete, tu ami esser guida ad un mortale ed ascolti chi ti piace. Va' dunque e conduci Priamo alle navi achee, in guisa che nessuno degli altri Danai lo veda o riconosca, finchè non sia giunto al figlio di Peleo ». Ermete tosto ubbidisce e presta assistenza divina al re, che versa in istato compassionevole; ma lo fa così come sogliono aiutare gli dèi omerici: non accade nessun miracolo, sibbene succede un caso fortuito, un caso che mai il vecchio avrebbe osato sperare e che avvenne in modo apparentemente naturale. Al fiume, nel momento in cui s'arresta il cocchio, compare improvviso un giovinetto. A Priamo si rizzano i capelli sul capo e si crede già perduto. Ma lo straniero gli porge amichevolmente la mano e lo chiama senz'altro: « Padre ». Si presenta come uno del seguito di Achille e si dichiara disposto a condurlo al sicuro fino alla porta del suo signore. Può anche dar la notizia all'afflitto padre che il cadavere del figlio, malgrado lo strazio subito, è rimasto intatto. Quale felicissimo incontro! Priamo riconosce lieto la mano protettrice degli dèi (374). Che poi fosse Ermete sotto le spoglie di un giovinetto a fargli da scorta, questo lo saprà allor che sarà giunto alla mèta, dinnanzi alla porta di Achille, quando il pietoso accompagnatore scomparirà (460). Tutto era andato a meraviglia. Il giovinetto straniero era balzato sulla biga, aveva preso le redini in mano, ed il vecchio aveva strabiliato nel veder le mule ripartire « con gagliarda lena ». Arrivati che furono alle

fortificazioni intorno alle navi, Ermete aveva addormentate le scolte e aperta la porta. Giunse così Priamo dinnanzi alla dimora di Achille, ove Ermete gli si era fatto conoscere e, dopo averlo consigliato, era sparito. Achille trattò umanamente l'infelice re. Gli consegnò il figlio morto e gli offrì asilo per la notte. Ma i pericoli non eran finiti. Se al mattino nell'andarsene fosse stato riconosciuto da Agamennone e dei Greci l'avrebbe vista brutta; Ermete s'incaricò quindi ancora di lui. Ancor prima dell'alba lo svegliò, lo fece avvertito del pericolo e lo condusse invisibile fuor del campo fino al fiume dove scomparve. Subito dopo, l'aurora dispiegò « il suo vermiglio velo » sul mondo.

Il suo modo tenebroso d'agire, il suo guidare fra gli oscuri cammini, ci forniscono la piena comprensione dei rapporti che corrono tra Ermete e gli spiriti dei morti, il regno dei morti ed i suoi dèi. La notte vagavano sulle strade i morti, ai crocicchi si riunivano, sulle prode delle vie c'erano le tombe; anche il mucchio di pietre non era molte volte null'altro che una tomba.

Ma sarebbe un errore pensare che Ermete abbia appartenuto più ai morti che ai vivi. Chè la sua maniera è precisamente questa: di non appartenere propriamente a nessuna cerchia, di non avere fissa dimora, sibbene d'essere sempre or qui or là per via, e d'accompagnarsi improvviso col solitario. In questo suo modo d'agire si appalesa il genio della notte, il quale fa sì che l'uomo ne senta l'inquietudine e, accanto a questa inquietudine e quasi in essa, provi il senso di una protezione. In molto di ciò che i Greci dicono a proposito della notte, dobbiamo involontariamente pensare ad Ermete. « Appartiene ai beati », dice Esiodo, ed il viandante non deve comportarsi indegnamente con lei (Erga 729 s.). Il terzo Inno Orfico la invoca quale « amica di tutti », onde cac-

ciare i terrori notturni. Nell'inno ad Ermete di Omero (97) vien denominata « ausiliatrice » (ἐπίκουρος). « Amabile » (εὐφρόνη) è il suo nome nella poesia dopo Esiodo e nella prosa di Erodoto. È la confidente e la protettrice degli amanti. Nell'Inno Orfico già citato le vien persino attribuito il nome di « dea dell'amore » (Κύπρις). Suo figlio è in Esiodo (Teogon. 224) « amore » (Φιλότης) — a fianco però le sta, quale altro figlio, e assai significativo, la « malizia » o l'« inganno » (Ἀπάτη); entrambi son poi caratteri essenziali di Ermete.

8.

Ma quel che di prodigioso, d'inquietante, ch'è caratteristico della notte, può anche apparire quale improvviso rabbuiamento o strano sorriso sulla faccia del giorno. Questo mistero notturno nel giorno, questa magica oscurità in piena luce del sole è il regno di quell'Ermete, che la magia dei tempi posteriori onorò a ragione come suo maestro. Nella sensibilità popolare s'annunzia nell'improvviso silenzio, che subentra nel bel mezzo di una vivacissima conversazione ed indica la presenza di Ermete (v. sopra). Questo momento singolare può essere tanto segno nefasto quanto lieto annuncio, oppure una coincidenza favorevole e prodigiosa.

Un avvenimento di questa specie in pieno giorno ce lo descrive l'Odissea, che ci mette sott'occhio con viva e convincente realtà il misterioso amico dei viandanti solitari. Ulisse era uscito tutto solo per andare alla ricerca dei suoi compagni rimasti nella casa di Circe. Non pratico del luogo, si mette in cammino tra le valli — allorchè gli si fa incontro, vicinissimo alla dimora di Circe, Ermete — non può essere che lui — sotto l'aspetto di un giovinetto (Odissea, 10, 277 ss.). Questi gli fa noto

tutto il pericolo della sua impresa, gli dice come in quella casa abiti una maga, che già aveva tramutato i suoi compagni e avrebbe tenuto prigioniero pure lui; ma egli potrà resistere alla femmina maliarda se sarà in possesso dell'erba magica, ch'ora egli medesimo coglierà per lui. Ulisse può finalmente senza paura bussare alla porta misteriosa. — Così si manifesta Ermete in mezzo alla solitudine silvestre. Sentiamo la strana luce crepuscolare dell'ambiente persiano, malgrado splenda il sole, all'incertezza della notte, che può farsi improvvisamente, grazie alla sensazione di una presenza benevola, protezione e grande fortuna.

La notte è un mondo a sè. Solo in essa ci è dato capire quel regno, ch'è tutta la figura di Ermete.

9.

Chi solitario veglia la notte sulla campagna aperta o va errando per le strade silenti, costui esperisce il mondo ben diversamente che durante il giorno. Scomparse sono le vicinanze e con esse le distanze. Tutto si fa ad un tempo lontano e vicino, tutto ci tocca pur essendo misteriosamente remoto. Lo spazio ha perduta la sua misura. Tutt'intorno sussurra e risuona e non si sa nè donde nè chi. Anche la sensazione è stranamente incerta. Passa qualcosa di strano pure nella più tenera intimità, ed il brivido attrae e seduce. Non v'è più differenza fra essere inanimato e vivente, tutto è animato e senz'anima ad un tempo, vigile e sopito. Ciò che il giorno passo passo porta innanzi e fa noto, sorge immediato fuor dalle tenebre. Nasce improvviso come un miracolo l'incontro — che cos'è che si svela: una magica sposa, uno spirito maligno od un semplice ceppo? Tutte le cose paion beffarsi del viandante, assumono volti cono-

sciuti, ma un momento dopo riprendon l'antico aspetto; sorprendono facendo sbigottire con atteggiamenti bizzarri, e poi eccole di nuovo famigliari ed innocue.

Ovunque si tende l'agguato. Dalle buie fauci della notte, che si spalancano accanto al viandante, può sorgere ogni istante senza preavviso un brigante, oppure un fantasma spaventoso o l'inquieto spirito d'un morto — chi sa cosa accadde qui un tempo? Forse che sono i maligni spiritelli della nebbia a voler trarre l'uomo fuor dalla retta via, per portarlo laggiù nelle steppe dove domina il terrore, dove coboldi corruttori danzano ridde, e donde nessuno esce vivo? Chi può mai proteggerlo, guidarlo, consigliarlo?

Lo spirito medesimo della notte, il genio della sua benevolenza, del suo incanto, della sua facoltà inventiva e profonda saggezza. Essa è ben la madre di ogni cosa segreta. Ricopre di sonno gli affaticati, toglie loro i crucci scherzando coi sogni intorno all'anima loro. L'infelice gode della sua protezione e così pure il peresguitato e l'astuto, al quale vengon in aiuto con mille invenzioni e destrezze le subdole tenebre.

Ricopre del suo velo anche gli amanti e custodisce ogni tenerezza, gli incanti occulti e svelati nella sua oscurità. La musica è il vero linguaggio del suo mistero, la magica voce che risuona per gli occhi chiusi e nella quale cielo e terra, vicinanze e lontananze, uomo e natura, presente e passato sembran trovare il loro punto d'accordo.

Ma l'oscurità della notte che invita così dolcemente al sonno, dà anche nuova vivezza e chiarezza allo spirito. Lo fa più conoscitivo, ardito, temerario. Uno strano prezioso sapere magico balena come lampo o cade al pari di stella dall'alto.

Così è la notte, che può terrorizzare e far smarrire

il solitario, pur essendone ad un tempo l'amica, l'ausiliatrice, la consigliera.

10.

Questo quadro non ci rende ancora in pieno la figura del dio Ermete, ma ci offre tuttavia alcuni suoi tratti. Basta che noi li traduciamo in qualcosa di più virile e gagliardo ed ecco sorgere davanti ai nostri occhi uno spirito della sua sorta.

Pericolo e protezione, spavento e calma, certezza e smarrimento, la notte cela tutto nel suo seno. Le è proprio il bizzarro e singolare, ciò che spunta improvviso non legato al tempo e allo spazio. Guida felicemente il favorito e gli lascia, senza ch'egli lo sospetti, trovare il tesoro. È imparziale per tutti coloro che hanno bisogno del suo aiuto, a tutti si offre affinchè tentino la fortuna.

Così è pure il mondo di Ermete. Ha come ogni altro mondo una sfera superiore ed una inferiore. In entrambi ci si può imbattere nella buona occasione, nella fortuna del momento e della via; in entrambi son virtù eccellenti l'agilità, la destrezza, la prontezza, e mèta è il tesoro che balena improvviso.

Come vasto era lo sguardo che misurò questo mondo, come vivo l'occhio che vide la sua figurazione in quella di un dio e seppe riconoscere la profondità del divino anche nella ribalderia e nell'irresponsabilità. Ciò che Ermete anima e domina, è un mondo in tutto il senso del termine, ossia tutto un mondo, non un frammento qualsiasi di tutta la somma dell'esistenza. Ogni cosa gli appartiene, ma appare in tutt'altra luce che nei regni degli altri dèi. Tutto quanto vi accade par giunger dal cielo e non costringere a nulla; ciò che vi si opera par virtuosismo e godimento senza responsabilità. Chi vuol tentar la sorte di questo mondo e goder del favore del

suo dio Ermete, costui deve pure esser pronto a perdere; chè l'una cosa non va disgiunta dall'altra.

11.

Gli Indiani del Veda venerano un dio del quale non si può sentir parlare senza venir richiamati ad Ermete. Si chiama Pushan. L'Oldenberg scrive di lui: « Il tratto caratteristico che perennemente ricorre nel suo operare è questo, ch'egli conosce le vie, mostra le vie, guida sulle vie, tien lontani gli smarrimenti, sa ricondurre i fuorviati sulla retta via, e ritrovare gli sperduti. Lo si ritenne il dio dell'agricoltura e della pastorizia: protegge però l'agricoltura e la pastorizia solo in quanto mantiene diritto il solco, che va tracciando l'aratro, seguendo, armato di pungolo, i buoi nel loro andare, affinchè non si perdano.... Guida sicura la sposa dalla casa paterna alla casa dello sposo... Guida anche i morti nel mondo di là.... Chi s'accinge ad un affare sacrifica a Pushan.... Quando mattino e sera s'offre a tutti gli dèi e gli esseri, Pushan, il pioniere, riceve le sue offerte sulla soglia di casa. Scaccia dalla via ciò che nuoce, il lupo ed il masnadiere.... Sui mari e nell'aria naviga sulla sua nave d'oro, messaggero del sole. Da buon conoscitore delle strade, egli che salva dagli smarrimenti, trova pure ciò che è perduto e nascosto e fa che gli uomini lo scoprano.... La forma, sotto la quale dispensa tesori agli uomini è codesta del farli trovare... ». (Religion des Veda, I ed. 230 ss.).

Tutto ciò torna a capello anche per Ermete, e si è tentati per un momento di pensare ad un sosia. Ma come son diversi nella loro apparente rassomiglianza! Il dio indiano domina possente sulle vie e su tutto ciò che vi si svolge ed accade; e rivolge questo potere al-

l'utile ed all'edificazione degli uomini, che lo onorano. Egli è il dio particolare di una determinata zona del mondo, e vi opera come lo desidera la classe degli uomini pacifici e giusti; li conduce rettamente e li guarda da ogni possibile pericolo. « Scaccia dalla via ciò che nuoce: il lupo ed il masnadiero ».

Ermete invece protegge i masnadieri ed i ladri, e se fa anche sì che il pio viandante passi incolume, son però certamente loro che gli stanno più a cuore. Ciò significa un immenso ampiamento del campo d'azione del dio. La sua vastità non vien più stabilita dal desiderio umano, sibbene da una forma caratteristica di tutta l'esistenza. E si trova allora che questa sfera comprende buono e cattivo, riuscita e disillusione, alto e basso. Si chiedeva ad Ermete la grazia di scampare felicemente dai pericoli; fu certo il primo che « spazzò » le vie, come paion provarlo i mucchi di pietre (cfr. scolii Odissea, 16, 471). Ma l'Inno Omerico, che si chiude dicendo che « a tutti, uomini e dèi, s'accompagna Ermete », non dimentica l'altro lato, quando continua: « talvolta può giovare, ma il più delle volte inganna i mortali nel buio della notte » (577).

Codesto Ermete è una potenza che offre aiuto in determinati casi della vita; è lo spirito di una maniera d'esistere, che ritorna sempre di bel nuovo sotto le più diverse condizioni, ed accanto alla conquista conosce il dileguarsi di quella, accanto alla bontà la malvagità. Sebbene vi sia in tutto ciò molto che dà da pensare dal punto di vista morale, essa è però una forma di essere, ch'appartiene con tutti i suoi punti interrogativi alle forme della realtà vivente e perciò, secondo la sensibilità greca, merita rispetto, se non in tutte le sue singole espressioni, almeno nella totalità del suo senso e del suo essere.

12.

Il mondo di Ermete non è un mondo eroico. Un Ulisse ed un Diomede per le loro rischiose imprese notturne invocano Atena e la dea interviene (Iliade, 10). Dolone invece nel Reso di Euripide, che nella medesima notte s'avventura in qualcosa di simile, ma che non confida nello spirito d'eroismo sibbene nella destrezza nell'astuzia e prima di tutto nella fortuna, si raccomanda ad Ermete affinchè lo conduca e riconduca sano e salvo (216; cfr. pure Sofocle, El. 1395; Fil. 133).

Perciò Ermete è pure il dio di quell'abilità che rende un servitore indispensabile al padrone. Ulisse sotto le spoglie di mendicante si vanta con Eumeo (Odissea, 15, 319), che « mercè il favore di Ermete nessuno gli può star a pari nell'arte di render quei servigi, come il ben disporre le legna al focolare, lo spaccar la legna, l'arrostire ed il trinciar le carni, il mescere il vino e gli altri ancora che gli infimi sogliono accudire presso gli incliti ». Secondo l'Inno Omerico fu Ermete medesimo a scoprire il modo di accendere il fuoco e viene venerato e rappresentato insieme alla dea del focolare, Estia (cfr. Inno Omer. 29, 7 ss.; Pausan. 5, 11, 8 e così pure Callimaco, Inno ad Artemide, 68 s.); è pure tenuto in conto di offerente esemplare. Nessuna meraviglia dunque se questo maestro di ogni abilità e destrezza sia divenuto servo dell'Olimpo, sopratutto servo e messaggero di Zeus (cfr. Eschilo, Prom. 941 ecc.; Aristof., Pace, 180 ss. e Plut. 1102; Luciano, Dial. deor. 24). Saffo e Alceo lo conoscono come portavoce degli dèi (cfr. Athen. 10; 425 D). L'Iliade invece lo ignora sotto questo aspetto; in essa la messaggera degli dèi è Iris, e quando Zeus manda Ermete da Priamo onde accompagnarlo (Iliade, 24, 333), si appella alla sua particolarità di farsi guida

di chi ne lo prega, non lo tratta quindi, tal quale gli altri dèi che manda occasionalmente, quale messaggero o servo. Nell'Odissea invece l'immagine di Ermete messaggero di Zeus ricorre continuamente (Odissea, 5, 29). Ma indagare quando essa venne introdotta è per noi indifferente, importante è che essa corrisponde assolutamente all'essenza fondamentale del dio. Infatti chi poteva apparire più atto a portar messaggi celesti, di quest'Ermete, che guizza, vola, sguscia e rispunta ovunque misteriosamente? Tra le qualità che lo fanno perfetto araldo, bisogna tener conto della sua voce potente, che, secondo la leggenda (cfr. Scolii Iliade, 5, 785), lo fece riuscir vincitore in una gara col celebre Stentore. In Esiodo, e sovente dopo di lui, è maestro d'eloquenza; infatti Ermete è colui che dona la voce a Pandora (Erga, 79).

Se pure il mondo di Ermete non è elevato, anzi nei suoi fenomeni caratteristici dà piuttosto l'impressione di un che di grossolano e sospetto, pure riman sempre fuori — e ciò è prettamente olimpico — da tutto ciò ch'è volgare e sgradevole. Vi aleggia uno spirito di serenità, un sorriso di superiorità, che tutto trasfigura e riconcilia, anche nei colpi più birboni. Codesto libero sorriso ci dà a capire, se si volesse aver delle velleità giudicatrici, quanto sia vasto questo mondo, e come non esista vita alcuna la quale a suo tempo non vi partecipi o non abbia bisogno del suo favore. Ogni vita conosce cosa sia cavalleria d'industria e pirateria, e ne vive assai più di quel che crede. Nella stessa misura dev'esser Ermete il suo dio. Al suo regno non fa difetto il sublime. Non sta la vittoria d'ogni conquista, di qualsiasi specie essa sia, sotto il segno della sua fortuna e bramosia di preda? Quanta scaltrezza e furfanteria v'è nell'amore, eppure anch'esse sono amabili!

Il favore di Ermete conferisce grazia alle opere degli uomini (cfr. Odissea, 15, 319). Egli stesso sta sovente con le Grazie che si chiamano Cariti. In Omero appare nella più seducente bellezza della prima gioventù (cfr. Iliade, 24, 347; Odissea, 10, 278; in Luciano, Dial. deor. 22, è assai fiero della sua bellezza). Alla festa dedicata ad Ermete a Tanagra il più bello degli efebi doveva comparire nella parte del dio che porta il montone (Pausan. 9, 22, 1). L'invocazione nella Pace di Aristofane comprende tutti insieme « Ermete, le Grazie, le Ore, Afrodite, e Poto » (456).

Ermete, il giovane bello destro e pronto, l'amabile e l'amato, è pure il vero spirito protettore delle gare e dei ginnasi. Le sue feste eccellono per i giochi di fanciulli e giovinetti. Che poi anche qui si dovesse far i conti con le sue burle divine, si vede dalla sopracitata storia di suo figlio Mirtilo, il cocchiere.

Ed infine riconosciamo ancora l'essenza del dio trasfigurata ed innalzata all'infinito, nella sua musica. L'Inno Omerico narra come egli inventò la cetra e poi la passò ad Apollo. Sull'Elicona si vedevano immagini di Apollo ed Ermete che si contendevan la lira (Pausan. 9, 30, 1). A Magalopoli v'era un santuario dedicato in comune alle Muse, ad Apollo e ad Ermete (Pausan. 8, 32, 8). Pare che il famoso musico Anfione avesse imparato da Ermete stesso a suonare la lira (Pausan. 9, 5, 8). Gli viene pure attribuita negli Inni Omerici l'invenzione della zampogna. Ecco qui dunque davanti a noi il maestro delle destrezze, il pastore delle gregge, l'amico e il galante delle Ninfe e delle Grazie, lo spirito della notte del sonno e dei sogni. Nulla esprime meglio quel che di sereno e al tempo stesso di tenebrosamente misterioso, di incantevole e tenero proprio ad Ermete, che l'incantevole dolce suono della cetra o del flauto. Nel-

l'Inno Omerico dice Apollo a proposito dello strumento inventato da Ermete (448): « Per vero, contiene triplice piacere: letizia e amore e dolce sonno ».

13.

Per una rappresentazione divina di questa fatta non ha senso alcuno il voler distinguere tra le antiche e le più recenti caratteristiche, nè il cercarvi una linea di sviluppo che le possa collegare. Malgrado la sua varietà è una sola la linea; e se pure qualche tratto è andato effettivamente manifestandosi più tardi, ciò non è che nuova espressione di un unico senso fondamentale. Qualsiasi cosa sia stata pensata su Ermete nei tempi arcaici, sta il fatto che ad un dato momento deve esser sorta dal profondo a colpire l'occhio una vivida luce, in guisa che esso vide un mondo nel dio ed il dio in tutto il mondo.

Ecco l'origine della figura del dio Ermete, che Omero conobbe e le epoche seguenti conservarono.

IV.

L'ESSENZA DEI NUOVI DÈI
SPIRITO E FORMA

1.

Malgrado una teoria di splendide figure sia sfilata dinnanzi ai nostri occhi, restiamo tuttavia ancor sopra pensiero. Chi sono alla fin fine queste potenze, che portano nelle loro mani le ricchezze del mondo? Ognuna di esse si è presentata a noi nella maniera sua propria: ma cos'è l'essere a tutti comune che le fa divine? « Dio » è facile a dirsi. Ma qui, fra i Greci di Omero, che significato assume Dio? La domanda è già stata posta certo assai sovente, ma non è mai stata presa in seria considerazione, pel fatto che l'immensa distanza che corre fra la religione greca antica e la nostra non permetteva di supporne l'importanza. Non dovrebbe invece esser proprio questa distanza ad animarci alla ricerca, anzi a destare in noi interesse più vivo? Certo è necessario per un'esatta penetrazione dell'argomento esser pronti ad abbandonare i presupposti del quadro universale giudaico-cristiano e partire per una valutazione dell'essere ed accadere da un nuovo punto di vista. Ma non è forse ben interessante il problema sul come intese la divinità nella sua èra arcaica, un'umanità quale la greca, o

sulla natura delle essenzialità verso le quali essa levò il sublime suo sguardo con venerazione?

2.

Malgrado le fortissime differenze di carattere e di temperamento questi dèi son tutti della medesima natura. Perciò vengono posti di fronte al genere umano come unità: « gli dèi », i quali rappresentano tutto ciò che è inaccessibile agli uomini; anzi il poeta dice solo « dio » o « la divinità », come se effettivamente fossero un'unica potenza ad agire dall'alto sull'esistenza terrena.

Comune è a tutti l'immortalità e si chiamano gli « eterni », che sempre furono; con ciò però non è certo stabilito dogmaticamente che non nacquero mai; il che non significherebbe nulla di fronte all'incommensurabilità della loro vita! Ciò malgrado non possono venir rappresentati che nella più radiosa giovinezza. Questo è assai significativo per l'idea greca di Dio e quasi simbolo del suo essere caratteristico. Altri popoli non provarono nessuna avversione a pensare la loro divinità vecchia, decrepita; non può esservi del resto immagine che incuta maggior rispetto di quella che esprime veneranda saggezza. Ma il greco vi si ribellava con tutta l'anima. Per lui la vecchiezza era uno stato di sfinitezza, di impoverimento ed oscuramento della natura, di quella sacra e viva natura, dalla quale egli non poteva mai staccare lo spirito. Anche la saggezza somma non doveva mai oltrepassare la vita, sibbene faceva parte della forza più gioiosa di questa; e la conoscenza dimorava non sulla faccia del vegliardo che guarda fuor del mondo, sibbene sulla fronte splendente di giovinezza e sulle fiorenti labbra di un Apollo. « Immortale e senza vecchiezza » — ecco il carattere di tutto il divino. Nell'Inno Omerico

ad Afrodite (244 ss.) la dea congedandosi dall'uomo mortale, al quale ha donato il suo amore, lamenta ch'egli *tosto* — ed è ancora un giovinetto — verrà sorpreso dall'implacabile vecchiaia, « miserevole, penosa, detestata dagli dei ». Chi è giudicato degno di vivere con gli dèi, deve ricevere oltre all'immortalità pure l'eterna giovinezza. Così avvenne alla « bionda Arianna, la figlia di Minosse » prescelta in isposa da « Dioniso dall'aureo crine » (Esiodo, Teogon. 949). La stessa fortuna sarebbe toccata ad Ulisse mercè la sua amante Calipso; ma egli è attirato verso la fedele sposa, per quanto sappia che ella non può venir paragonata alla dea, poichè « nacque mortale », mentre su quella « nè morte può, nè vecchiezza » (Odissea, 5, 215 ss.). La bellezza è propria all'immagine degli dèi insieme alla freschezza della gioventù. Essa non è completa, secondo la rappresentazione greca, senza la prestanza della bella statura. Belle son le Ninfe con le quali si trastulla Artemide, ma questa « tutte le signoreggia per la testa e per la fronte » (Odissea, 6, 107). Quando Demetra si diede a conoscere agli abitatori della terra comparve improvvisamente altissima e splendente di bellezza ai loro occhi sbigottiti (Inno Omerico, 275 ss.). Ma un rispettoso senso di ritegno di fronte alla natura proibisce alla fantasia di esagerare la grandezza della figura fino al mostruoso. Non doveva la divinità presentarsi gigante, sibbene nella migliore delle proporzioni del corpo, in quella forma nella quale la natura produsse le sue opere più spirituali. Eterna giovinezza bellezza ed ancor forza e sapere, che paion sovente sconfinati: nel pieno possesso di queste facoltà consiste la loro esistenza beata. Vengon anche espressamente chiamati « i beati ». La loro dimora è circonfusa di un eterno splendore, nè mai la « commuovono i venti », nè la « bagna pioggia », nè « l'ingombra

neve »; vivono colà eternamente giocondi (Odissea, 6, 42 ss.) gli dèi al di sopra degli uomini, là dove non penetra nè miseria nè pena.

Dovrebbero i perfetti lasciarsi turbare nella loro beatitudine prendendo profondo interesse agli uomini ed al loro tormento? Non è solo Efesto a non approvare che gli dèi per colpa degli uomini siano discordi e si lascino disturbare nella loro gioia; Apollo medesimo trova incompatibile con la sua dignità divina di combatter per amore degli uomini i suoi simili (Iliade, 1, 573 ss.; 21, 462 ss.). Infatti che cosa sono questi uomini? Povere creature, che dopo breve fioritura avvizziscono e illanguidiscono (Iliade, 21, 464). Le Muse lassù nel palagio degli dèi cantano l'eterna maestà dei celesti, e la confrontano alla faticosa impotenza dell'uomo, pel quale non v'è scampo dalla morte nè difesa dalla vecchiaia (Inno Omer. ad Apollo, 190 ss.). Così gli dèi si fanno coscienti della loro grandezza e della loro unità dal contrapposto umano.

Noi siamo assuefatti a pensar sempre la divinità preoccupata dell'uomo e dei suoi bisogni, e non ci vien fatto di chiederci qual sia la sua esistenza al di là dell'uomo. Mentre qui l'occhio dello spirito spazia in un mondo superiore, che non s'incarica più dell'uomo, e contempla estatico la visione della sua perfezione. C'è dato di fissare questa visione solo in un lontano riflesso, ma anche così come ci appare ci rapisce. Per quanto un Olimpico prenda a cuore gli uomini e la loro miseria, il figlio dell'eternità ritorna sempre nuovamente nella maestà del suo splendore celeste. Lassù nelle altezze eteree non vi sono nè dolori nè pene nè vecchiaia nè morte. Nelle delizie dell'incorruttibile gioventù, bellezza e prestanza procedono i celesti attraverso lo spazio lucente di eternità. S'incontrano coi loro simili, fratelli e so-

relle, amici e amanti, ed un dio gode dell'altro, chè splendore della perfezione regna in ogni figura. È bensì vero che talvolta, prendendo partito per uomini o popoli, si elevan fra loro vive contese; ma la discordia non dura a lungo, e nessun giorno volge alla fine senza ricondurli al comune godimento dell'esistenza divina nel giubilo della festa. Chè essi ben sanno d'esser tutti del medesimo linguaggio, un'unica stirpe, i cui tratti eccelsi son scritti in caratteri indelebili sulla faccia di ognuno. Col quadro di questa beata unione celeste, il poeta dell'Iliade chiude con molto significato il suo primo canto. I re si sono divisi, il signore del cielo ha promesso a Teti di render gloria al figlio suo e umiliare il suo offensore; allora si accende in cielo la disputa; Era rimprovera acerbamente il suo sposo che la rimbrotta duramente. Contenendo la sua ira costei si siede e i visi dei numi si rabbuiano. S'alza allora il figlio suo Efesto per metter pace. Dice esser intollerabile cosa, che gli dèi alterchino a cagion degli uomini e permettano si turbi il piacere del convito olimpico; esorta la madre ad esser saggia e rivolgere dolcemente la parola al padre, onde placarlo, lui che può far sentire la sua fulminea potenza su tutti gli altri dèi. Ed Era sorride. Prende la coppa che le porge il figlio. Anche sul viso degli altri dèi ritorna la gioia. Tutto risuona nuovamente di risa e di canti, finchè cala la sera e Zeus divide il talamo coniugale con la sposa che, malgrado tutto, ama. Così il grande avvenimento dell'Iliade ha inizio con una disputa fra gli dèi, che presto si ricompone nella concorde serenità del mondo divino, mentre nell'umano lotte e dolori assumono immensa gravità.

Talvolta il poeta ci lascia intravedere qualcosa, sia pur in fuggevole baleno, della dimora degli dèi, dei loro luoghi di riunione e palazzi, del come l'ingegnoso

Efesto li costruì sulle alture dell'Olimpo e li ornò di dorature. Ma queste immagini non ci danno nessuna visione chiara e compita. E poco c'importa; chè se anche il ricordo del tessalico monte divino non è ancor spento e vien sempre tenuto desto dal nome di dèi « olimpici », predomina invece la convinzione che questi dèi abitino il cielo e non una cima terrena, s'innalzi essa pure maestosissima fra le nubi. Anche nei santuari, che l'uomo istituì onde onorarli, gli dèi sostano solo di passaggio. Dall'etere celeste scendon sulla terra per ritornare colà, ed è lassù che lo sguardo e la mano alzata dell'orante li cerca. Così prega Agamennone: « Glorioso Zeus, grandissimo! Zeus dal fosco nembo, abitatore dell'etere! » (Iliade, 2, 412); e Telemaco parla di Zeus che dimora nell'etere, sebbene lo chiami « olimpico » (Odissea, 15, 523). Onde condurre le sorti della battaglia il padre degli uomini e degli dèi cala sulla terra dalla vetta dell'Ida (Iliade, 11, 182 ss.) e manda dal cielo la figlia Atena sul campo di battaglia troiano (Iliade, 17, 544 ss. e 19, 30 ss.).

Così alto stanno gli dèi al di sopra dell'esistenza umana e tuttavia la loro indole è assai affine all'umana. Già l'aspetto esteriore è il medesimo, sebbene la divinità abbia per sè la perfezione e l'incorruttibilità. I numi sanno e possono incomparabilmente più degli uomini, le tendenze e passioni però hanno in comune con loro; persino il dolore non vien loro risparmiato. Anch'essi, i « beati », si dolgono spesso per il loro prediletti umani. Possono venir essi medesimi colpiti dalla sofferenza. Apollo dovette sopportare per anni il servaggio sotto un padrone terreno; Afrodite venne ferita dalla lancia di Diomede, e Dione la consolò enumerando tutti gli dèi che ebbero pure a soffrire (Iliade, 5, 383 ss.). Zeus una volta minacciò Era e Atena, se fossero andate contro i suoi voleri, di colpirle col suo fulmine in tal guisa che

le loro ferite non si sarebbero risanate in dieci anni (Iliade, 15, 17 ss.). Infine la parentela naturale tra mortali ed immortali vien affermata senza dubbio alcuno dai legami coniugali. Dee mettono al mondo bambini da padri umani. E quante sono le stirpi che si gloriano d'aver per capostipite il figlio di un dio e di una mortale. Risalgono a questa orgogliosa e profonda credenza molte delle storie d'amore che hanno meritato presto al mondo greco degli dèi il rimprovero d'immoralità.

Affini quindi, pur essendo separati da un profondo abisso, stanno uomini e dèi gli uni di fronte agli altri. Lo esprime chiaramente Pindaro (Nem. 6, 1): « Una è la stirpe degli uomini, altra quella degli dèi; *una* madre diede vita ad entrambi, ma diverso è il loro potere, chè l'una è nulla, ma immutabile e eterna è la residenza degli dèi: il cielo di bronzo ». E questo rapporto trova anche nella concezione della loro corporeità un'espressione simbolica. Chè, malgrado le rassomiglianze esteriori, gli abitatori del cielo son costituiti di materia assai più nobile. Non mangiano pane nè bevono vino come gli uomini; e perciò nelle loro vene non scorre sangue, sibbene un fluido di elemento eternamente celestiale (Iliade, 5, 339).

3.

Vedemmo che vi fu un'epoca, nella quale gli dèi vennero altrimenti considerati. La mentalità di tale epoca fornì l'argomento del 2° capitolo. Le divinità d'allora non dimoravano in cielo, ma in terra. Omero conserva ancora il ricordo della rocca degli dèi sul tessalico Olimpo, dell'Ida, la montagna di Zeus; ed anche altrove troviamo documenti che parlano dell'antichissimo culto per la « grande montagna » « amabile soggiorno degli dèi », come dice Esiodo (Teogon. 129).

Stavano ancora più vicini agli uomini quando dimoravano negli antri, nelle grotte, negli alberi e nei fiumi. Queste divinità prossime dovevano essere ancora più famigliari ai loro adoratori, di quelle che abitavano al di là delle nuvole, nelle lontananze eteree, inaccessibili all'occhio. Il loro aspetto esteriore sembrava maggiormente staccarsi dall'umano di quello degli dèi celesti. Si appalesavano preferibilmente sotto le spoglie d'animale, il che sono a testimoniare antiche leggende, dove compaiono Zeus in forma di toro, Poseidone di cavallo, e donne quali Era od Artemide in forma di vacca od orsa. Queste forme animali — ed ancor più la mostruosità delle forme ibride — miravano senza dubbio a provocare degli oscuri terrori nell'animo del fedele ed a porre un limite ad ogni possibile confidenza. Ma nei tratti spiccatamente umani degli dèi omerici si rivela un'elevatezza che, richiamando piuttosto lontananze luminose che famigliari luoghi terreni, tiene ad una distanza assai maggiore di quel che non potrebbe fare una qualsiasi forma animale o fantastica. È la trasfigurazione luminosa ciò che distingue il dio del nuovo tempo da quello dei periodi antecedenti. La ricchezza della sua natura eterna vien nobilitata da libertà e maestà.

In un dato tempo deve esser avvenuto un rivolgimento, attraverso il quale una nobile stirpe divina giunse a predominare il pensiero religioso. Il mito greco conserva ancor le traccie di un superamento delle antiche credenze. Zeus, si racconta, precipitò il padre Crono ed i Titani nelle tenebre del Tartaro e ve li confinò (Iliade, 14, 203, 278; 8, 479, e diffusamente nella Teogonia di Esiodo). L'immenso significato di questo dramma divino ebbe echi lontani. Ancora nelle tragedie di Eschilo le antiche potenze avanzano terribili accuse contro « nuovi » dèi e vengono placate solo con grandi sforzi.

Tutto ciò è ancora assai enigmatico« Ma non v'è dubbio alcuno che con la vittoria di Zeus sale al trono celeste una stirpe di dèi più nobile, chiamata a governare in un senso più elevato il mondo. Il magnifico esordio della prima ode pitica di Pindaro esalta l'armonia beata del nuovo mondo divino, che ascolta estasiato i suoni della lira d'Apollo e del coro delle Muse, mentre gli avversari di Zeus, i barbari nemici degli dèi, sulla terra nel mare e negli orrori dell'inferno odono con un senso di ribrezzo il canto celeste.

Ma le antiche potenze vennero precipitate negli abissi dalla nuova congrega di dèi, solo quale comunità dominante. E questo si vuol intendere quando si dice che Zeus confinò i Titani nel Tartaro. La sua saggezza e la sua forza erano assai superiori alla malizia dei Titani, come ce lo mette sotto gli occhi Esiodo chiaramente nel caso di Prometeo. Ma anche i Titani vengon poi, come si narra più tardi, liberati. E non fu certamente codesta un'invenzione dovuta ad un senso di giustizia del poeta, chè le rappresentazioni di Crono, sovrano dell'Isola dei Beati (cfr. Pindaro, Olimp. 2, 77 ss.) oppure dio e re dell'epoca dell'oro (cfr. Esiodo, Erga, 111), fan parte, non importa quando e dove siano poi apparse nella letteratura, del patrimonio dell'antica fede, che mai andò perduto. Malgrado fossero le potenze primitive antitetiche agli olimpici, vennero loro sempre riconosciute e esistenza e venerabilità. Vedremo in seguito con quanto rispetto anche il poema omerico parla dell'antico mito, pur movendosi decisamente nell'atmosfera dell'Olimpo, e come su questo sfondo andranno disegnandosi più distintamente le figure delle nuove divinità.

La nuova religione doveva aver avuto il sopravvento già fin dai tempi preomerici. Il cerchio relativamente

ristretto di personalità divine, che in Omero hanno in mano i destini e che anche nell'epoca d'oro della Grecia rimasero sempre i predominanti, deve aver goduto del riconoscimento generale e non certo in tempi recenti. Chè se il poeta pone una divinità in un determinato rapporto con l'esistenza terrena, ciò avvien sempre con la semplicità di ciò che è evidente. I tratti sicuri mediante i quali egli la disegna, sovente solo fuggevolmente, ma sempre inequivocabilmente, dimostrano che ognuna di esse ha un carattere ben improntato, famigliare a tutti gli ascoltatori. Degli dèi superati non si hanno molte volte che documenti mitici. Mentre i nuovi dominatori celesti son in ogni istante presenti nell'animo dei fedeli. Relazioni di parentela note a tutti li riassumono in un'unità, il cui capo supremo ed incontestato è Zeus; tutti poi derivano genealogicamente da Oceano e Teti « generatori dei numi » (Iliade, 14, 201). Le descrizioni singole han già dimostrato che il carattere fondamentale di questi dèi omerici è sempre lo stesso che riscontriamo via via negli dèi del secolo d'oro. Se i secoli dopo Omero poterono aggiungere qualche nuovo tratto alla maestà divina, l'essenza ne rimase immutata. Gli artisti fecero a gara ad evocarli dal marmo, così come li aveva cantati Omero. Anche il contemporaneo di Pindaro e di Fidia e dei grandi tragici non poteva dimenticare che le grandi figure, la cui altezza trasfigura il mondo omerico, eran le medesime in cui egli credeva. La religione greca che noi conosciamo è dunque una creazione della civiltà preomerica. Purtroppo abbiamo circa quest'epoca troppo poche cognizioni onde poter distinguere il vecchio dal nuovo, e riconoscere in quale punto avvenne la nuova piega. Ma su una cosa non può esservi dubbio alcuno: quella fu un'èra di potente genialità, e la nostra ammirazione si farà sempre più grande, man mano che inol-

trandoci nel senso del nuovo mondo, in pari tempo ci faremo consapevoli che esso decise della direzione spirituale della grecità.

Anche presso altri popoli la religione aveva ricevuto la sua impronta storica universale solo attraverso un grande rivolgimento. Mosè ed i profeti avevan predicato al popolo d'Israele l'unico Dio santo, e sappiamo dagli scritti dell'Antico Testamento quanto ardore ci volle per allontanare il popolo dai vecchi altari e condurlo sulla via del nuovo timor di Dio. In Persia Zaratustra la ruppe brutalmente con l'antico culto e confinò i suoi dèi nell'inferno. Il « saggio Signore », la cui grandezza si manifestava per la sua bocca, esigeva guerra contro tutto ciò che non era lui o la sua specie. In entrambi i casi, presso gli Israeliti o presso i Persiani, la divinità si è decisamente staccata dalla natura ed innalzata in una sfera ideale. Presso i Persiani si contrappone maestosamente insieme ai genii della forza, della luce, della purezza, della verità e della pienezza creatrice, al regno delle tenebre, dell'impuro, della menzogna e della sterilità; presso gli Israeliti sta come divinità giudicante e provvidenziale tutta sola di fronte al suo popolo eletto. Così pure la deità greca salì poi da un'esistenza naturale ad una superiore. Anche qui urge finalmente di chiedersi quale direzione prenda la rappresentazione di Dio, che si allontana dalla naturale, e quale senso nuovo essa assuma. Non intendiamo affatto partire dal pregiudizio che sia meno importante ricercare l'oggetto della somma venerazione di un popolo dell'elevatura spirituale del greco, che presso i figli d'Israele. L'immensa differenza fra la concezione di Dio di questi due popoli ha messo in grave imbarazzo finora gli studiosi di storia delle religioni costringendoli ad eludere la questione con ogni sorta di scappatoie. Si parlò di « religione dell'arte »

presso i Greci e ci si immaginò di aver spostato così il problema in una zona meno spinosa. Ma nessuno che ragioni vorrà affermare che i grandi poemi greci abbiano parlato al loro ascoltatore solo da un punto di vista estetico. Gli mostrarono è vero le immagini più incantevoli di tutte le perfezioni sognate e esaltarono solo quegli dèi, verso i quali egli era portato con tutte le forze del suo essere. Ma non possiamo giudicare una civiltà così fresca e spontanea secondo il nostro travagliato stato attuale. Nell'Europa cristiana la religione accompagna la vita spirituale e materiale, ma esse sono effettivamente estranee l'una all'altra anche quando paion toccarsi. Le civiltà giovani ed ancora intatte invece non conoscono altra religione all'infuori di quella ch'è indissolubilmente assimilata a tutta l'esistenza umana. Perciò ogni accadere pensare ed agire trova la sua infinità e gloria nell'idea di Dio. Quale compito investigare questa idea di Dio in un popolo come il greco e porre finalmente anche per la Grecia la grande domanda, che per le religioni asiatiche si era già fatta da tempo scottante: grazie a quale rivelazione nuova del divino divennero Zeus Atena ed Apollo, l'oggetto della massima contemplazione e della somma devozione?

4.

Il mondo omerico conosce un gran numero di persone divine, ma il loro significato è assai diverso. Son solo poche quelle che son pensate presenti nella realtà vivente e godono di un culto e tra queste poche i grandi numi, la santità dei quali costituisce una religione in senso vero e proprio, formano solo una cerchia ristretta. Loro soltanto governano tutta l'esistenza, son sempre ed ovunque vicini all'animo pio. Gli altri son limitati a de-

terminate zone, ed essendo la loro azione più o meno grande secondo il significato di queste, non riempiono la vita; oppure non contan nulla neppur lì ed allora non trovano luogo alcuno nella venerazione, ma appartengono solo alla leggenda. Tra questi messi in disparte troviamo nomi fulgenti, divinità, che un tempo furono potenti, predominanti. Alcuni di essi assurgono a tale grandezza nel racconto mitico, che si è facilmente condotti a dare un giudizio anche sulla posizione da essi assunta nella religione; ma non bisogna lasciarsi ingannare: le numerose e chiare testimonianze di una fede viva ci conducono a risultati al tutto differenti. Per questa fede il divino, nel più elevato termine, è ristretto ad una piccola cerchia di deità scelte. Quali esse sono è in che si contraddistinguono dalle altre, ecco ciò che dobbiamo domandarci se vogliamo riuscire a capire lo spirito della nuova rivelazione di Dio. Le altre, che furono messe in disparte, appartengono alla religione arcaica. Due mondi si guardano in faccia, l'uno luminosamente presente, l'altro che va sempre più dileguandosi nel buio. Molto di questo antico mondo è riapparso potente nei tempi postomerici, ed anche in Omero non è spento del tutto, ma sta solo in secondo piano. Il nuovo spirito però ha dato alla religione greca la sua perenne impronta specifica. Importantissimo è quindi il commisurarlo a ciò che fu oggetto di venerazione dell'antico spirito e, attraverso l'intelligenza di quel che non è, giungere a ciò che è.

5.

Il regno degli dèi antichi confina ovunque con la religione dei *morti;* anzi tutta la vita in esso par affratellarsi con la morte. Non v'è nulla che valga meglio a caratterizzare lo spirito dell'antico regno e nulla che lo

distingua così nettamente da quello dei nuovi. L'oscura abitazione di Ade dove dimorano i morti, è orrenda anche allo sguardo dei celesti (cfr. Iliade, 20, 65). Secondo la religione dell'epoca classica Apollo non deve aver contatti con la morte. In Euripide il dio deve lasciare la casa di Admeto che ama, perchè la morte attende la moglie di lui (Alcesti, 22). La dea Artemide non può soffermarsi oltre presso il suo amato Ippolito, perchè egli è vicino a morire: « Addio! Non posso mirare corpi spenti, e neppure rattristare lo sguardo cogli aneliti della morte. Veggo che tu sei già presso al momento fatale » (Eurip., Ipp. 1437). In Omero invece gli dèi olimpici non danno nessuna importanza al cadavere. Ma il regno della morte è loro estraneo e ripugnante ed i loro devoti non hanno conservato più nulla di quel ch'era stato un tempo il culto dei morti. Questo è incompatibile con quello degli dèi olimpici. Congiunta alla fede negli dèi era la convinzione che i morti non significano nulla pel mondo dei vivi e che, privati della potenza loro, alla quale un tempo si credeva, sian ora solo da ritenersi ombre remote senza forza alcuna, confinate in inaccessibili lontananze.

Si pensò che il nuovo spirito fosse volto alla vita ed alla luce con tale fervore, da esserne abbagliato e non aver più occhi per la morte; che nella sua mirabile chiarezza si rispecchiasse l'esistenza fin all'ultimo palpito di vita, e persino le crudezze della fine gli fossero, in quanto forma, gradite; ma che la chiaroveggenza di codesto occhio non penetrasse più oltre, e perciò per la nuova religione il morto fosse semplicemente svanito. Per quanto ciò suoni convincente, pure ha in sè soltanto una parvenza di verità. La religione omerica conosce effettivamente un regno dei morti, ed i morti che vi dimorano non sono affatto un puro nulla. Anche se i

rapporti fra loro ed i vivi son cessati, pure sussiste ancora una chiara e caratteristica rappresentazione del loro essere e della lor situazione. Lo spirito nuovo non si è accontentato di porre qui un concetto limite. La sua idea di morte e di passato è, come risulta da un esame più minuzioso, altrettanto nuova ed ardita quanto profonda. I morti non sono stati banditi dalla nuova concezione del mondo, occupano solo un altro posto. Nostro primo compito sarà di vedere quale sia codesto nuovo posto. Dal momento che il culto dei morti, inteso nel senso primitivo, era stato uno dei tratti caratteristici della religione arcaica, possiamo riprometterci che la sua rivalutazione nello spirito nuovo serva parimenti ad indicarci chiaramente la direzione principale di questo nuovo spirito.

6.

Dalla lettura dell'Iliade e dell'Odissea si ha a volte l'impressione che gli dèi degli inferi avessero avuto per la religione dell'epoca omerica un significato altrettanto grande quanto Zeus ed il mondo olimpico. Ma, osservando più minutamente, tosto codesta impressione svanisce. E se infine ci si fa a riflettere come qui i morti non abbian più alcun rapporto col mondo di quaggiù, nè vengano quindi venerati, e che persino laggiù negli inferi non sian altro che larve, si può facilmente cadere nell'opinione già mentovata, che il mondo dei morti e dei loro dèi non abbia mai goduto di grande considerazione nella concezione omerica del mondo. D'un tratto però ecco avanzarsi fuor da quest'apparente vuoto la nuova idea, nella quale riconosciamo un'azione spirituale di statura storico-universale.

Ade, il sovrano del mondo dei morti, è sovente no-

minato da Omero. Più d'una volta l'immagine della sua tenebrosa maestà si presenta con meravigliosa chiarezza ai nostri occhi. Si chiama « il forte », « lo spietato », « l'infernale Zeus » (Iliade, 9, 457). La sua « magione », di cui egli è il « custode », è l'eterna dimora dei morti. Il vittorioso gli consegna lo spirito dello sconfitto. Il suo cane vorace vigila; mostro con più teste, che latra orribilmente minaccioso (Iliade, 8, 368; Esiodo, Teog. 310 ss.). Quando si parla dei destrieri coi quali egli ratto se ne va quale raffica di vento, ecco schiudersi d'un tratto dinnanzi al nostro spirito il terribile quadro: il sovrano delle tenebre esce sul suo carro d'oro fuor dal baratro e rapisce Persefone, che gioca spensierata su un prato fiorito (Inno Omer. a Dem. 17 ss.). Da allora « l'inclita Persefone » troneggia regina al suo fianco. Giunge fino a loro l'imprecazione del disperato che percuote il suolo con le mani e invoca il loro nome (Iliade, 9, 568, 456). In molti miti il dio dei morti ebbe una parte importante. L'Iliade narra ancora come Eracle, il figlio di Zeus, lottò con lui e lo ferì gravemente (5, 395 ss.). Una volta s'illumina in un baleno ai nostri occhi il suo palazzo regale e ci si presenta una visione orrenda: il re dei morti balza con un grido dal trono pien di spavento temendo la terra abbia a squarciarsi e si discoprono ai mortali le ottuse bolge dello squallore (Iliade, 20, 61 ss.).

Dopo di che si potrebbe credere che la figura infernale della coppia regale abbia scosso vivamente l'animo religioso dell'epoca omerica. Ma non è così. Se noi facciamo astrazione da alcune antiche leggende e modi di dire stereotipati, poco ci rimane, ed il dio, che si presenta quale grandiosa visione agli occhi del poeta, dice ben poco ai viventi. Non ci si ripromette nulla da lui e non gli si tributano onori. Solo l'antichissima sacra gra-

vità della maledizione e del giuramento paion trovare ascolto laggiù. I morti stessi, abitatori del regno di Ade, son quindi assolutamente separati dal mondo dei vivi. Non li raggiunge preghiera nè offerta, nessuna via li riconduce indietro. E che sono laggiù nel luogo della loro eterna destinazione? Quando l'occhio del morente si spegne, quando Psiche s'accomiata, ella « s'affretta a calarsi dalla bella terra giù nella salda casa », dove non l'attende nessuna continuazione di vita, sibbene solo una larvata esistenza persa nel sogno od incosciente. L'unica cosa che può ancora far per lei il vivente è onorarne la memoria.

Il tempo preomerico aveva un'altra concezione dei morti. Ed anche in Omero l'antica fede fa sentire ancora il suo influsso, come lo ha mostrato la « Psyche » di Erwin Rhode, sopratutto negli usi della sepoltura. Quando si vuol onorare Patroclo, sacrificando sul suo rogo non solo pecore e buoi, cavalli e cani, ma anche dodici giovinetti troiani catturati a questo scopo, per venir bruciati con lui, ciò mal s'accorda con la rappresentazione omerica, che lo spirito dei morti sia ombra impotente, mancante persino di chiara coscienza. Tali usi danno facilmente a conoscere in quale considerazione si tenevano i morti. Non venivan esclusi totalmente dalla cerchia dei vivi, bensì ascoltavan le loro preghiere e li proteggêvan con la loro potenza misteriosamente più forte. Perciò bisognava ricordarli spesso e sacrificare sulla loro tomba; chè la loro demoniaca ira perseguitava con terrori e disgrazie gli indifferenti ed offensori. Fa parte di questa credenza la terribile sublimità del dio sotterraneo e nacquero da questo spirito i miti di lui che il poeta ben conosce. Codesta fede nella continuazione dei rapporti coi defunti e nella loro nobiltà e potenza, che, com'è noto ad ognuno, era ovunque diffusa nel

mondo, l'epoca omerica la perse. Se non avessimo altra fonte che Omero, non potremmo credere che un tempo si pregassero i padri e si sacrificasse loro. Qui prevalse una tutt'altra mentalità. Quando l'uomo giunge al termine della sua vita, è finita per lui in questo mondo. Non cresce morendo, nè sarà degno di onori divini. I sopravviventi non potranno raggiungerlo con doni, nè avranno in avvenire mai più da sperare o temer nulla da lui. Laggiù, nel silente regno dei trapassati, non sarà null'altro che un'ombra.

Come capire questa grande evoluzione di pensiero?

7.

La scienza moderna, nel tentativo di interpretare concezioni ed usi di popoli antichi, predilige i motivi più grossolani; e perciò fa poca differenza tra i popoli e le loro doti. La religione arcaica dei Greci ci vien esposta così in blocco quasi quella di una qualsiasi altra società primitiva, come se le rappresentazioni spirituali che noi tutti ammiriamo, fossero spuntate immediatamente fuor da un deserto di zoticheria e magia. Così si vuole sia stata la paura il motivo decisivo che valse a confinare fuor dagli occhi dei vivi il morto, e la cremazione del suo cadavere il mezzo usato dai sopravviventi onde liberarsi al più presto da lui. Sarebbe quindi stata la cremazione del cadavere in origine un atto di difesa, e il culto, o meglio il non culto, dei morti, come lo troviamo in Omero, una specie di spontanea liberazione dell'animo impaurito. Se ne trovò la prova in Omero medesimo, quand'egli dichiara espressamente che lo spirito del morto poteva, solo dopo la cremazione, venir accolto nel regno delle ombre, ossia, solo mediante questa poteva venir definitivamente sciolto dal regno

di quaggiù (Iliade, 23, 71); oltracciò l'etnologia offriva molti esempi: effettivamente se un morto dava noia perseguitando come fantasma, veniva dissepolto e bruciato, onde riconquistare la pace. Ma cosa dimostrano questi fatti? Se una civiltà che consegna alla terra i suoi cadaveri, in un caso disperato, per paura e ribrezzo del morto, s'aggrappa a questo mezzo, ciò non ha niente a che fare col senso originario della cremazione solenne. E che questa sia stata compiuta dovunque per onorare il morto ed adempiere pietosamente la sua volontà, viene confermato oggi con competenza (H. Schreuer, Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft, 33, 1915, p. 396 ss.). Ma anche il fatto in sè di voler spiegare la cremazione come un'azione difensiva dovuta a paura, denota un'evidente leggerezza. Ciò non fa che porre un altro enigma più grande del primo. Non eran stati i morti un tempo oggetto di intima venerazione, come lo ridivennero poi nei tempi postomerici? Come possono gli antichi avi, la cui oscura faccia la pietà aveva guardato così a lungo con intima devozione, aver perduto le loro prerogative di amore e benedizione, per mantener solo l'inquietudine paurosa che sempre è insita nella morte, così da obbligarci ad assumere verso di loro una posizione puramente difensiva?

Eppure Erwin Rhode era sulla buona via, quand'egli pensava d'aver trovato una parentela spirituale fra il nuovo culto dei morti e la cremazione dei cadaveri, che in Omero è costante. Questa stacca immediatamente il morto dall'ambiente vitale, distruggendo il suo corpo. E ciò accade — lo dice Omero in modo esplicito — per amore del morto medesimo e a suo onore, chè egli è sospinto ad andarsene, ed i legami con l'antico ambiente non vengon mai abbastanza presto spezzati. Così credono tutti i popoli che son usi a distrug-

gere con la violenza il cadavere, invece di abbandonarlo alla lenta corruzione o peggio di conservarlo artificialmente. Se però il morto desidera di liberarsi, ed è dovere l'aiutarlo, allora deve necessariamente appartenere per essenza sua ad un altro mondo e divenir estraneo al nostro. La cremazione del cadavere mostra una concezione particolare dell'essere del morto, una credenza che non è nata da affetti o considerazioni primitivi, sibbene possiede in sè il valore di una idea vera e propria. Il morto non è avulso dall'esistenza, ma è ordinato in un altro regno d'esistenza, che può venir pensato solo in remote, remotissime lontananze. Ciò malgrado gli stessi popoli confidano ch'egli possa di tempo in tempo riapparire e portar bene o male. Il culto dei morti quindi, come si vede, non è quasi mai conseguente.

Ma nello spirito dell'epoca omerica questa fede prende grande e chiara forma, ed il suo significato non venne mai valutato alla sua giusta portata. Appare qui il sublime pensiero di vita e di morte, che d'ora in poi non andrà più perduto. Primo fra tutti è che il morto deve conseguentemente restare nell'altro mondo. Egli diventa un estraneo nella regione dei viventi, la sua propria essenza ne lo sospinge fuori, di modo che giunto che sia al luogo della sua destinazione, non ritornerà mai più ed ogni rapporto con lui sarà per sempre ed eternamente spezzato. Che cosa avrebbe a che fare infatti nel regno del sole e della freschezza vitale, la debole ombra, muto riflesso del passato? E questo è il secondo principio; anche laggiù il morto non ha essere attivo come prima, sibbene è solo un soffio sottile, che possiede la forma della vita che fu, ma nessuna facoltà, neppure la coscienza. Ecco l'ultima conseguenza della concezione, che il morto stia di fronte al vivente come un essere estraneo.

8.

La fede ingenua e sentimentale, così com'è ancor oggi, non vede tra la vita e la morte nessuna differenza assoluta. Fa continuare l'esistenza del defunto al quale pensa, in una realtà palpabile. Anche se un esame più profondo relega i trapassati in un'altra lontana sfera d'esistenza, nulla è mutato da questo punto di vista, chè essi conservano anche colà la loro realtà pienamente vitale, il passato continua a perdurare oggettivamente nel presente. Nel quadro omerico invece *essere* e *esser stato* vengono posti l'uno di fronte all'altro per la prima volta come due grandezze di ordine differente. Non così come se il morto venisse equiparato al nulla. Lo spirito nuovo non pone mai una pura negazione sibbene sempre un'idea positiva. La vita che si è chiusa, l'individuo che non può più aver storia, non deve più, nè qui nè là, comparire ed agire personalmente, ma vien trasfigurato in una realtà di una sorta particolare.

È la maniera della genialità, il far affiorare le sue nuovissime rivelazioni fuor dalle profondità delle antichissime concezioni, onde renderle per la prima volta chiare e mature. Così avvenne anche qui. Riapparve vivo al limpido sguardo del greco che riprendeva a contemplare il mondo, un pensiero originario dell'umanità. La concezione che l'uomo sopravviva alla sua morte, ma non come forza vitale che perdura, sibbene in una specie di trasformazione dell'esistenza corporea in ombra o soffio va definita così (v. il mio volume: Die Manen, 1923). Questa immagine fedele del morto rimane, così si credeva, legata misteriosamente al corpo fintanto che questo è incorrotto, e può terrorizzare o consolare i sopravvissuti con le sue apparizioni. Non appena però

il cadavere si corrompe o è distrutto, il trapassato se ne va lontano, al luogo della sua destinazione, dove già lo han preceduto tanti estinti. I tratti principali di questo modo di pensare li ritroviamo riprodotti con strabiliante fedeltà ancora oggi dalla credenza negli spiriti, ciò che prova nuovamente la sua antichità: chè nei punti essenziali del problema dell'esistenza le convinzioni più antiche sogliono essere ad un tempo le più nuove. Infatti venne detto dai primitivi, talvolta con altrettanta risolutezza che da Omero, essere questo spirito dei morti una creatura oscura e priva di forza, della quale non si può neppur propriamente dire che vive. E ciò è consequentissimo: alla figura nebulosa del defunto mancano tutte le forze e la linfa della vita che possedeva il corpo ora distrutto (cfr. Odissea, 11, 218 ss.). Ma nel suo stadio più ingenuo il culto dei morti è sempre pieno di contraddizioni. Quel profondo orrore, che noi troppo unilateralmente designiamo con paura, mentre è ad un tempo la più solenne e sublime disposizione di spirito, attira sempre nuovamente il morto nell'attività del presente. Alla naturale rappresentazione ch'egli sia solo una larva, s'accompagna con strana evidenza il senso di un'oscura volontà, che comanda a forze imponderabili. Ed anche se una nuova patria lo ha accolto, non si cessa di sentirlo vicino e di temere o sperare ogni sorta di manifestazioni della sua esistenza.

Nell'epoca omerica però il pensiero fondamentale che i morti siano ombre sognanti ed impotenti, s'è fatto centro di tutto il culto dei morti. Ciò che ancor rimane dell'estinto, non deve in realtà esser nulla più che un sottile spirito in forma umana, al quale son negate e volontà e forza. Un abisso infinito lo separa dal mondo dove governano coscienza volontà ed azione, e la sua esistenza crepuscolare è confinata per sempre laggiù nel-

l'antichissimo regno della notte. È codesta una brutale sfida lanciata alla fede ingenua ed alle sue rappresentazioni predilette. Eppure non contiene solo una pura negazione. Se i defunti, nell'isolamento dall'al di là, non possono continuare, come lo credettero altri popoli, ed anche i Greci più tardi, la loro vita attiva, così come l'avevan condotta un tempo sulla terra, che cosa impedisce allora didichiararli spenti e nulli? Chi segue attentamente il pensiero omerico, riconoscerà ben tosto ch'egli trasformò la rappresentazione originaria dell'impotenza del morto, in modo sommamente ingegnoso.

L'ombra del morto che non può più agire negli inferi, e non ha neppur più coscienza, che erra senza meta e inattiva nella notte eterna, è la figurazione di ciò che appartiene all'esser stato. Non è il nulla, ha una consistenza essenziale, ma la sua realtà è di una specie particolare. In lui tutto è passato, tutto è fermo, rivolto all'indietro, senza presente e senza avvenire. Per la prima volta nel mondo l' « esser stato », il passato, s'è fatto idea. Che i morti perdurino, non è più un'imitazione della vita; essi hanno perso la loro essenzialità una volta per sempre, pur esistendo ancora, solenni e chiusi in sè: forma eterna. E con ciò veniva posta l'idea greca della morte, che, malgrado forti reazioni, rimase in Grecia la dominante, quando per altro si chiami dominante la fede, riconosciuta dagli spiriti più rappresentativi. La sua più perfetta espressione la trovò nell'arte attica del V secolo, la quale era destinata a dar vita sensibile a tante rivelazioni omeriche. Sui bassorilievi tombali sta la vita estinta nella sua posa naturale quale figura fissa, con commovente grazia e con grave dignità, e l'occhio che non è diretto per nulla verso il futuro, contempla estatico l'eternità del passato.

Così lo spirito luminoso, del quale si credeva dire con

ragione che non gli era stato concesso di scrutare il regno degli estinti e che fu cieco per la sua solenne maestà, è in verità penetrato ben oltre la tomba ed ha visto colà qualcosa di ben più significativo di quel che non videro gli adoratori della morte e delle cose passate. Ciò che fu, svelò a lui per la prima volta il suo viso spirituale e egli soltanto, al di là degli ingenui concetti della fede umana, conobbe ciò che significa esser passato pur conservando eterna esistenza. Nei secoli seguenti riaffiorò, è vero, l'antica opinione e si formarono circoli che sostenevano una sopravvivenza superiore dopo la morte, ma l'idea coniata da Omero era e rimase pur sempre la greca in senso più proprio. La tragedia, la quale, ancella di Dioniso, signore dei morti, sembrava chiamata a portarle gran pregiudizio, non fu in realtà che una sua vittoria; chè se essa celebra i morti sublimi, li celebra però quali grandezze passate e non quali presenti o demoniache. Ancora per secoli ed ancora presso i grandi Romani perdurò potente il pensiero che in Omero è espresso nella sua originale chiarezza; il morto non può più essere un soggetto attivo, ma la figura dell'estinto non è spenta.

« ... ecco io son giunta alla fine
De la mia vita, e di mia sorte il corso
Ho già compito. Or la mia grande imago
N'andrà sotterra; e qui di me che lascio? »

(Eneide, 4, 683).

L'ombra conserva tutta la sua realtà. Riman coi suoi simili laggiù « nella profondità dell'abisso », al quale trovò la via solo un Ulisse, consigliato dalla saggezza degli dèi, od un Faust con l'aiuto della chiave magica del diavolo. È di gran significato che il pensiero omerico rinacque ancora una volta nello spirito di

Goethe, allorquando egli dell'andare che fa il Faust verso le Madri disse: « Fuggi da quel ch'è nato verso i liberi spazii delle immagini. Godi di quel che da lungo tempo non esiste ». Solo un miracolo conduce nel regno dove son sospese nello sconfinato le « immagini della vita; mobili, senza vita. Quel che una volta esisteva in rilievo e splendore, ora colà si muove perchè vuol esser eterno ».

Ecco ciò che rimane anche dell'uomo. La visione omerica dimostra ancor oggi la sua potenza di verità. È il grande superamento del problema della morte, che non potè mai venir sorpassato, ma solo sempre ripetuto — possa ciò esser avvenuto consciamente o no —; il superamento della morte genuinamente greco, che è ad un tempo il suo pieno riconoscimento.

9.

La celebre rappresentazione, della quale abbiamo analizzato il simbolo, par limpida e chiara. Eppure ha il suo lato misterioso. Anch'essa sconfina nell'irrazionale, anch'essa è circonfusa da quell'oscuro alone pauroso ch'è proprio a tutti pensamenti sulla morte. Perciò non è totalmente scevra di contradizioni, ma per l'appunto dimostra, se ancor dovesse esser necessario, che non è essa opera dell'intelletto logico, sibbene lo schiudersi di un vasto colpo d'occhio nelle profondità dell'essere.

Alle immagini della vita passata, che dimorano giù nelle tenebre, vien dunque negata ogni sorta di attività vera e propria e sembrano esser solo ciò che vengon dette: vane ombre. Eppure c'è in loro una certa qual agitazione, che viene descritta nelle immagini omeriche del mondo sotterraneo con profonda commozione (Odissea, 11). Le ombre fan ressa intorno al visitatore, che da

vivo ha trovato la via sino a loro, e tutte voglion bere del sangue della fossa che ridesta la coscienza. Innanzi a tutti viene la madre, della quale Ulisse ignora la morte; è commovente assistere a come ella sta ritta e ferma aspettando di bere del sangue —è inconsciente, non riconosce il figlio e però sta ad aspettare dinanzi a lui finch'egli con cuore dolente ha adempiuto al suo compito più importante: d'interrogare Tiresia intorno al suo avvenire. Non sente nulla di quello che si dicono i due, ma rimane lì ferma. Quelli che furono amici in vita stanno anche ombre l'una accanto all'altra: Patroclo cammina accanto ad Achille ed Antiloco è con loro ed Aiace « il più bello e grande fra tutti gli Achei dopo il Pelide » (467 ss.). — È naturale che la rappresentazione dell'incoscienza dei morti non venga sostenuta con rigidità dogmatica. Poeti più tardi, come Pindaro, lasciano che i morti odano giù « nell'oscuro spirito della tomba » le lodi che vengon cantate per loro e la loro prosapia (Pindaro, Istm. 5, 101 ecc.); ed anche l'omerico Achille pensa che l'amico Patroclo nell'Ade abbia avuto sentore che il cadavere di Ettore è stato consegnato al padre e lo prega di non serbargliene rancore (Iliade, 24. 591). Vien detto a proposito del veggente Tiresia esplicitamente, essergli stata concessa la facoltà del pensiero anche laggiù (Odissea, 10, 492 ss.). Nella seconda parte (Odissea, 11, 385 ss.) il poeta non accenna più alla necessità di bere il sangue delle vittime, quando il morto riconosce Ulisse e gli parla; come pure in Bacchilide (5, 67 ss.) il fantasma di Meleagro parla ad Eracle senza aver assaggiato del sangue (cfr. v. Wilamowitz, Die Rückkehr des Odysseus, 194). E nel secondo viaggio agli inferi (Odissea, 24, 15 ss.), gli abitatori del mondo sotterraneo son tanto coscienti, che i nuovi arrivati possono intrattenersi senz'altro coi loro predecessori sulle loro

vicende. Ma la consequente visione prettamente omerica che afferma come normalmente gli spiriti dei morti sian privi di coscienza (cfr. Odissea, 10, 493 ss.), richiede uno speciale contatto con la corrente vitale, allorchè essi han da tornare, sia pur fuggevolmente, in sè. Che poi ciò avvenga dà adito a molta meditazione. Le ombre di un passato che ebbe vita possono rivivere per un istante nel presente mediante un sorso di sangue fresco — ma chi glielo porge? Rimangon tuttavia sempre sottili e fluide al par di soffio. Ulisse tenta invano di abbracciare la madre, ella gli sfugge fra le mani com'ombra o figura di sogno (Odissea, 11, 204 ss.). Ma il simulacro muto ed incosciente della vita passata s'è fatto però veggente per un istante, ha riconosciuto il figlio e gli ha rivolto la parola. Dopo pochi minuti ricadrà nella pristina cecità e non sarà null'altro che il ricordo di ciò che fu. Non ci parla forse qui il mistero medesimo? Solo un Ulisse giunge vivo nel regno delle ombre. Ma non lo abbiamo esperito noi stessi, che la forma di ciò che fu, beve del nostro sangue ed improvvisa esce dal passato per riapparire nel presente, palpitante di vita — per un fuggevole istante? Lo spirito omerico aveva trasformato in tale senso profondo l'antichissima credenza, che il morto si ristorasse col sangue fatto fluire nella sua dimora sotterranea.

Ma il mondo degli estinti rivela altri misteri più grandi. Nell'istante medesimo nel quale l'ombra della vita si ridesta a coscienza, essa eleva il suo lamento per la svanita luce vitale. Non si può udire questo suono senza esserne scossi e sentire come anch'esso appartenga a quel regno dell'irrazionale, che generò in tutti i tempi i grandi e forti pensieri sulla morte. Nessuna dottrina ha potuto toglier alle parole « morte » e « esser trapassato » il loro suono oscuro per accordarle in un'in-

tonazione più chiara; non si è potuto far altro che proiettare un'ombra nera sulla vita ed osar dichiarare che l'altra faccia dell'al di là è la vera esistenza. Ed anche così, ben poco si potè fare contro la natura, la quale, malgrado tutto, pone continuamente di fronte al lieto giorno della vita la triste notte della morte e concede all'occhio di spingere lo sguardo oltretomba solo attraverso le lagrime! Anche l'ebbrezza mistica che desidera la morte, è sempre unita al presentimento di una sacra eterna malinconia. Chi riflette a tutto ciò avrà difficilmente il coraggio di voler interpretare le usanze funebri che accompagnano da tempi immemorabili le morti, solo come timori o desideri, invece di cercare la loro origine nell'intimo dell'esistenza umana. Questo suono doloroso giunge al nostro orecchio anche dal mondo omerico. La figura del morto, rivolta solo all'indietro e che non può più agire, anche se si ridesta a chiara coscienza incontrandosi con un vivente, si fa cosciente del suo stato di morto e rimpiange la vita trascorsa. La sua confessione è tanto più commovente, in quanto si limita ad un'invocazione di dolore e non sbocca in nessuna filosofia della vita. Son le labbra dell'ombra di Achille, la più luminosa delle figure eroiche, corona dell'Iliade, a pronunciare questa confessione: « Non consolarmi della morte, Ulisse; mi sarebbe più caro lavorare presso un povero contadino, ch'avesse egli medesimo scarsamente da vivere, piuttosto che regnar su tutto questo popolo d'estinti » (Odissea, 11, 487). La contraddizione nella quale queste parole strane stanno con tutto il resto, prova che qui fu l'intimo stesso del poeta a parlare. I suoi morti sono incoscienti; nè desiderio nè sofferenza li muove; la questione se la vita sia senz'altro da preferire alla morte non ha per essi significato alcuno. Eppure la

tristezza li circuisce con le sue ali oscure. Non appena entrano per un istante nella luce della coscienza anche la malinconia li ha già afferrati. E come potrebbe essere altrimenti, poichè il soffio di vita, che fuggevolmente li attraversa, porta con sè qualcosa del profumo del mondo solare? Ma codesto sentimento rimane isolato in tutta la sua gravità. Non si involgarisce nel pensiero che si dovrebbe godere la vita, dal momento ch'è tanto breve e sbocca nella triste miseria della morte. Che il morto Achille preferisca ad un regno di ombre la più misera vita di bifolco, ciò non vuol affatto significare che sia una follia lo scegliere la gloria eterna al posto di una lunga vita. Questo spirito alto è troppo fiero per soffermarsi sul suo rimpianto. Il suo sfogo è simile ad un doloroso gesto di difesa onde impedire che Ulisse tessa il suo elogio e lo reputi beato. Una sola cosa gli importa nel breve lasso di tempo che gli vien concesso per riprender contatto con un vivente: di sapere qualcosa del vecchio padre, se vive da tutti onorato; e poi ancora come si conduce il figlio ch'egli ha lasciato dietro a sè. Quando apprese la condotta eroica del suo Neottolemo l'alma se ne andò lieta « per li prati d'asfodeli vestiti ».

Così l'antichissima e misteriosa presenza dei morti, che si ride di tutta la logica, trovò anche nell'idea di Omero il suo riconoscimento. Nessuna curiosità razionalista la distrusse, ma venne innalzata fino alla più pura intuizione. Si sciolse il vincolo che la legava al terrestre, alla muta pesantezza dell'elemento, alla sacra gravità del grembo materno. La sua malinconia ha perso la primitiva inquietudine e s'è fatta sublime. Generazioni seguenti poi, nelle quali erasi di nuovo fatta potente la fede in una azione sensibilmente presente della vita passata, trovarono motivo di temere il contatto di un morto e usarono

di tutto un rituale per mondare dall'impurità. Nei racconti omerici, dove pure la morte s'intromette ogni istante nella vita, non vien fatta parola di simili sensazioni, e solo poche volte troviamo allusioni fuggevoli, come quando Ulisse, dopo l'eccidio dei Proci, monda la casa mediante solfo e fuoco, oppure nel nome di Febo, che sta a significare che questo dio della chiarezza può liberare anche dall'angoscia data dalle impurità demoniache; questi cenni ricordano che tali sensazioni un tempo eran state vive. Diversamente che in Euripide (del quale si parlò più sopra) l'Apollo omerico non si perita di occuparsi amorevolmente del cadavere di un eroe come Ettore o Sarpedonte (Iliade, 16, 667 ss.; 23, 18 ss.).

10.

La religione omerica ha apertamente svelato il suo modo d'essere grazie alla sua posizione rispetto alla morte. Non è per lei il mistero di questa ciò che v'è di più venerabile, più sacro, più costringente; chè tuttociò è staccato da tutta l'eternità dal presente, nel quale tutta la vita respira e gli dèi si manifestano. Eppure la sua essenzialità non è sparita per lo spirito chiaro, ma ancor gli parla la sua antichissima santità sia pure da un'altra regione dell'essere.

Da ciò possiamo già prevedere come si comporterà la nuova fede rispetto alle altre potenze della regione sotterranea. I principi delle ombre, Adè e Persefone, li ha quasi dimenticati. Ma anche gli altri, qualsiasi nome essi portino, son rivolti con una parte del loro essere alla notte della morte, e possono venir denominati, ciascuno a modo suo, dèi dei morti. Se i morti eran trapassati in un'altra esistenza, dovevan anch'essi aver perso ogni

loro diritto sulla vita. Infatti la loro benevolenza, la loro saggezza, la loro legge aveva sempre coinciso colla benevolenza, la saggezza e la legge dei morti vigilanti nella profondità degli abissi. Tutti questi esseri oscuramente sacri, che eran usciti dagli antri della notte, per avvicinarsi agli uomini delle vecchie generazioni, avrebbero ora dovuto timorosi ritrarsi nell'ombra. Furono innondati invece dalla luce splendente degli dèi nuovi, e non maledetti e banditi, come accadde in altri popoli per le antiche divinità nel trionfar che facevan le nuove. È questa una delle testimonianze più eloquenti per la nuova religione; la sua inclita saggezza è lontana dal fanatismo e dalla polemica. La sua luminosa deità è abbastanza grande per riconoscere gli esseri oscuri, che non sono suoi pari. Così il vecchio e l'antico oggetto di venerazione in fondo persiste, ma la corona della vera divinità passa in una sfera superiore.

Omero conosce e nomina quasi tutte le potenze sotterranee, alle quali servì fedelmente l'antica pietà; ma ora si son fatte più nascoste e silenziose, la loro legge non domina più l'esistenza, non è più il loro amore fonte d'ogni bene, e la loro antica terribilità è simile ad un nuvolone che va dileguandosi lontano. Il sacro abisso, ch'è la patria loro, ha perso il suo orrore; la necessità, che solennemente le vincolava in unità, s'è disciolta in un sorriso, ed alcune di loro, come le dolci Grazie, figlie delle profondità, sono entrate nella luce dell'Olimpo e si trastullano nella sua aura dorata. Altre mantennero la loro pristina gravità; ma la loro venerabilità non s'accompagna più con l'onnipotenza delle tenebre. La *Notte* è ancora santa, la « Notte precipitosa » — nei paesi del Sud scende quasi improvvisa. L'immagine della regina taciturna, che si precipita con viso rabbuiato spingendo innanzi a sè il brivido della morte, si

presenta ancor viva agli occhi del poeta, che la paragona all'irato Apollo, quand'egli scende dalle cime d'Olimpo per recar danno ai Greci (Iliade, 1, 47), oppure ad Ettore che irresistibile irrompe nel campo nemico dopo averne abbattuta la porta (Iliade, 12, 463), oppure all'ombra del defunto Eracle, che ancora nell'Ade incute spavento tutt'intorno (Odissea, 11, 606). Sì, l'alma notte vien detta una volta « de' numi domatrice e de' mortali » (Iliade, 14, 259): ed il medesimo Zeus dovette risparmiare il dio del Sonno che s'era rifugiato da lei per sfuggire alla sua ira, temendo di cadere in disgrazia della « fosca notte ». Ma il suo nome ha del leggendario. Non trova posto fra gli dèi che vengon venerati. L'essenza divina va ora cercata in tutt'altra sfera.

Anche le terribili figlie della Notte (Eschilo, Eumen. 322, 416), le *Erinni* ch'appartengono alle profondità sotterranee, come s'esprime la veneranda figura dell'Erinni Demetra, son ben note nel panorama omerico. Chiudon la bocca al destriero di Achille, che ha assunto improvvisamente, per opera di Era, voce umana (Iliade, 19, 418); sono esse pure, come dice Eraclito (Framm. Diels 94), « satelliti di Dike», che vendicano ogni trasgressione alla legge, così che, per timore di esse, « neppur il sole oltrepasserà la sua misura ». Per lo più sorvegliano giuramenti e maledizione. Secondo Esiodo son le nutrici del giovane dio dei giuramenti che « partorì Eris, rovina degli spergiuri » (Erga 803). Anche da sotterra mandano « il castigo che gli dèi riserbano allo spergiuro » (Iliade, 19, 260; cfr. p. 29). « Spiriti di maledizione » (Arai) vengon chiamati a casa loro, sotterra (Eschilo, Eumen. 417). Odono se un padre maledice un figlio (Iliade, 9, 454), oppure una madre disperata (Iliade, 9, 571). Perseguitarono Edipo tutta la vita, dacchè l'infelice sua madre e sposa si impiccò con un'impreca-

zione sulle labbra (Odissea, 11, 280). La maledizione di Penelope ricadrebbe sul capo di Telemaco se egli la scacciasse da casa (Odissea, 2, 135). Esse rappresentano un antichissimo diritto, che ritroviamo ancora in Omero: la vendetta del sangue. Colui che lo infrange vien da loro « spietatamente » perseguitato. L'esempio più terribile è la sorte che tocca al matricida Oreste. Omero ignora questa storia: risorse in tutta la sua orrenda gravità solo più tardi. Ma tutto il poema conserva alcuni tratti dell'antico diritto, per esempio il rispetto che debbono i giovani alla volontà del più anziano; poichè questi « ha ministre.... le Erinni » (Iliade, 15, 204). Se si tengon presenti molte di queste espressioni, si riconoscerà il sacro ordinamento dei tempi arcaici, costituito dalla venerazione dovuta al sangue, alla nascita e alla morte, e sanzionato dalla madre Terra, nella quale avevan dimora e vita e morte. Di questo antichissimo ordinamento venne parlato diffusamente nel secondo capitolo. Ciò che non appare nel mondo omerico, sia pur che lo tacesse ma non ignorasse, compare chiaramente in Esiodo: le Erinni son i dèmoni del sangue dei genitori; dalle goccie di sangue che fluirono da Urano, evirato dal figlio, la dea della Terra le concepì e partorì (Esiodo, Teogonia, 185), e Rea aspetta da Zeus, che essa sta per partorire, che per lui « le Erinni del padre » abbiano a ricadere su Crono (472). In Omero però questi legami e tutto il ciclo terrestre, al quale appartengono, non son più supremamente sacri. La somma maestà non risiede più nelle potenze del sangue, della terra e delle tenebre. Queste hanno perduto della loro inesorabilità, chè la luce liberatrice divina irraggia dall'occhio di Atena e di Apollo, i quali dànno ragione ad Oreste contro la voce del sangue materno versato, in nome di una legge più spirituale.

Testimonianza assai istruttiva per questo spirito, che nè annulla nè mette al bando il vecchio e l'antico, ma liberandolo dal suo pesante carico lo armonizza in un mondo più luminoso, ce l'offre la figura di *Temi*. È una delle apparizioni più maestose della materna deità della Terra (cfr. Eschilo, Prometeo 209), e rappresenta lo spirito e la volontà di giustizia. Perciò è colei che avrebbe pronunciato gli oracoli prima di Apollo a Delfi, quale succeditrice di Gea, come dice la sacerdotessa nell'Esordio delle Eumenidi di Eschilo. Il mito le attribuisce, con senso profondo, le tre Ore per figlie, « buon ordine, diritto e pace » Eunomia, Dike e Irene) « che vigilano l'opera dell'uomo mortale », e le Moire « che donano agli uomini mortali il bene ed il male » (Esiodo, Teogonia 901 ss.). Temi venne assunta insieme a queste sacre potenze alla gloria dell'Olimpo e congiunta col celeste Zeus (Esiodo c. s.). Nel XXIII Inno Omerico siede sul trono appoggiata a Giove, che è intento in un sapiente dialogo con lei. Nei poemi omerici però, dov'è Zeus medesimo maestro di ogni conoscenza, Temi ha solo l'ufficio di chiamare per incarico di lui gli dèi al consesso (Iliade, 20, 4) e di aprire il banchetto dei numi (Iliade, 15, 95). Quanto sia attiva a fianco di Zeus e quale consigliera ella sia, lo dimostra la parola solenne con la quale Telemaco si volge supplichevole nella riunione degli Itacensi a « Zeus l'Olimpico, a Temi che convoca e scioglie gli uomini a consiglio » (Odissea, 2, 68).

La dea della Terra vien pure venerata come un abisso di sapienza sotto il suo nome più evidente di *Gaia*; era infatti nei tempi più antichi il suo verbo ad annunziare la voce dell'oracolo delfico (Eschilo, Eumen. 1). E la memoria della sua antichissima superiorità non vien custodita solo dal mito teogonico; sibbene ancora da altre rivelazioni più tarde. « La Terra esimia fra' vivi, diva,

altrice inesausta », canta il coro nell'Antigone di Sofocle (337). La gloria di questa madre universale il cui favore dispensa ricchezze, ordine pacifico, belle donne e teneri bambini, vien cantata nel XXX Inno Omerico. La sua sovranità sulla vita nascente si ricollega a quella sulla morte, chè tutto quanto ella partorisce ritorna nuovamente nel suo grembo materno. Così il suo carattere ha pure il lato oscuro e severo che abbiam conosciuto nelle Erinni. Nelle invocazioni dei morti la si invoca per prima (Eschilo, Persiani 629). Nel santuario della dea inesorabile all'Areopago, il suo simulacro stava accanto a quello di Plutone ed Ermete; vi sacrificavano i fortunati ch'eran stati assolti in tribunale (Pausania, 1, 28, 6). Così nella veneranda figura di Gaia s'incontrano con profondo significato le idee di nascita e morte, di benedizione, maledizione e sacro diritto. Ma di tutto ciò nella vita religiosa del mondo omerico non son sopravvissute che delle formule. La grande dea della Terra col consorte dei tempi arcaici, Urano, compare ancora nel solenne giuramento di Era (Iliade, 15, 36). Vien sacrificato a lei e ad Elios, nel patto di pace fra i due popoli, l'agnello di rito (Iliade, 3, 104, 277).

È assai strano infine come anche la dea della Terra chiamata a splendori regali, che col nome di *Demetra* è indimenticabile espressione della maternità, non trovi posto nel mondo omerico, malgrado la sua maestà risalga a tempi antichissimi ed abbia tenuto il primo posto fino nei secoli più tardi. In lei l'unità di vita, morte e sacro diritto trovò il suo simbolo più sacro. Ma Omero non vuol saperne del suo rapporto col regno dei morti. Chiama bensì la regina dei morti « l'alma Persefone », ma nessun cenno allude al gran mito del suo ratto dal mondo superiore o alla sua posizione di figlia prediletta di Demetra, come ce lo narra per la prima volta il cosidetto

Inno Omerico. Eppure Omero conosce codesta eloquente ed antica rappresentazione di Demetra, quale viene espressa dal mito narrato dal Goethe nella 12ma strofa delle sue Elegie Romane: « Demetra la grande una volta si sottomise spontaneamente anche ad un eroe, quando accordò a Giasone, al forte re dei Cretesi, le grazie nascoste del suo corpo immortale ».

In Omero, Calipso ricorda questa storia (Odissea, 5, 125; cfr. Esiodo, Teogonia 969) allorquando narra esser stata la zolla arata tre volte il talamo della dea: ecco improvviso presentarsi ai nostri occhi il meraviglioso mistero della religione della terra. Omero conosce anche gli amori di Zeus e Demetra (Iliade, 14, 326), e fa una volta menzione del santuario di lei a Pirraso (Iliade, 2, 696). Ma compare in persona assai di rado nel mondo omerico, il suo governo si limita solo ad attendere alla crescita dei cereali. Si chiama la « bionda ». Una similitudine dell'Iliade (5, 500) ce la mostra sulle « sacre aie » intenta a sceverar la pula dal suo « frutto gentile », allor che spira lo zefiro; e da lei prende il nome l'alimento che ci dà il campo (Iliade, 13, 322; 21, 76). Questo è tutto ciò che nella vita omerica allude alla sua influenza ed al suo significato.

Che l'esclusione di queste potenze ben presenti e distinte dalla comunità delle figure dominanti, ed il sussistere della loro venerabilità, pur tacendo la vastità e profondità loro e più ch'ogni altra cosa, l'orrendo mistero del loro essere, provengano da una particolarissima valutazione e da una volontà risoluta, si appalesa evidentissimo nella figura dominante di tutto questo ciclo: *Dioniso*. La sua virilità, come osserva J. J. Bachhofen in modo eccellente, trascina irresistibilmente seco l'eterno femminino di questa sfera e ne rimane assolutamente presa. Il suo spirito s'arroventa nell'ine-

briante beveraggio, che venne chiamato il sangue della terra. Istinti elementari, frenesie, dissolvimenti della coscienza nello sconfinato, assalgono tempestosamente i suoi adoratori e agli estasiati si schiudon i tesori del regno terrestre. Anche intorno a Dioniso accorrono i morti, che lo seguono a primavera quand'egli porta i fiori. Amore e selvaggia ebbrezza, gelidi brividi e beatitudini si tengon per mano e gli fan corteo; ciascuno degli antichissimi tratti essenziali della divinità della Terra son in lui accresciuti a dismisura, ma pure infinitamente approfonditi. Questa figura divina che tutto trascina con sè è ben nota ad Omero, che chiama il dio « forsennato », e ha vivo davanti agli occhi l'andar selvaggio delle sue accompagnatrici che agitano il tirso. Ma tutto ciò non è che similitudine, come quando paragona ad una Menade Andromaca, la quale presa da oscuro presentimento si precipita fuor dalle sue stanze (Iliade, 22, 460; cfr. Inno Omer. a Dem. 386), come pure quando occasionalmente narra memorabili storie (Iliade, 6, 130 ss.; Odissea, 11, 325). Nel vivo mondo di Omero le Menadi non trovan posto e pure invano si cerca Dioniso, che non vi ha parte veruna. Dioniso « dispensator di gioia » (Esiodo, Erga 614) gli è altrettanto estraneo quanto l'uomo doloroso annunziatore dell'al di là. L'eccesso, che gli è proprio, non s'accorda con la chiarezza che contraddistingue qui tutto ciò ch'è realmente divino.

Da questa chiarezza sono assai lontane anche le altre figure del ciclo della Terra. Sian pure intessute di dolcissimo incanto, e portin sulla fronte la più sublime gravità. Il sapere e la sacra legge stanno loro al fianco. Ma sono legate alla materia terrestre e partecipano della sua oscura pesantezza e necessità. La loro benevolenza è quella dell'elemento materno, ed il loro diritto ha la rigidità di tutti i legami del sangue. Tutte arrivano

nella notte della morte, o meglio: la morte ed il passato risalgono grazie a loro nel presente e nell'esistenza dei viventi. Non v'è un ritrarsi dal teatro del mondo, nè il trapassare dall'esistenza oggettiva in una sfera inferiore nè una liberazione del campo di vita e d'azione da ciò che una volta fu. Tutto ciò che fu rimane per sempre, ed eleva la sua esigenza, sempre con la medesima concretezza, dalla quale non c'è via di scampo. Ed è solo una conferma di codesto carattere, il predominio ch'ha nel mondo delle divinità di questa sfera, il sesso *femminile*. Nella cerchia celeste della religione omerica invece si trae in disparte in modo tale, che non può essere casuale.

Gli dèi che dominano colà, non solo son di sesso *maschile*, sibbene rappresentano decisamente lo spirito virile. Ed anche quando Atena si unisce ad Apollo e a Zeus in suprema trinità, è lei a rinnegare esplicitamente il femmineo e a farsi genio del mascolino.

11.

Così i nuovi dèi si distinguono nettamente dagli antichi. Ma non dobbiamo accontentarci di tratti distintivi negativi, come quelli citati finora. Ciò che v'è di eminentemente positivo deve venir ancora chiarito. Dobbiamo soffermarci sul negativo ancora per un istante onde trovare il punto, dove si schiude la visuale del positivo. Delle tre grandi potenze che si divise fra loro il tutto, rappresentando la divinità delle sue sfere, resta di gran lunga indietro il dominatore del mondo sotterraneo. Questa regione ha ormai perso quasi ogni significato religioso. In essa non dimorano le divinità nelle quali si crede. Nè abitano il regno della terra. Tutti i memorabili aspetti sotto ai quali s'è presentata l'anti-

chissima Madre Terra dileguano nel buio, chè nessuno di essi vale a manifestare quel ch'è chiamato oggi, in senso lato, divino. E se poi infine abbandonato il mondo sotterraneo ci volgiamo alla regione dominata da *Poseidone*, cerchiamo invano pure qui quello che non troviamo in quelle sfere.

Tutto ciò par da principio incredibile. Non ha Poseidone nella guerra di Troia una parte importante quale divina assistenza dei Greci, come qualsiasi altro nume? Sappiamo ciò che lo indusse a divenire l'implacabile nemico dei Troiani: il re Laomedonte, pel quale egli aveva costruite le mura di Troia, lo ingannò frodandolo della mercede pattuita (Iliade, 24, 442). Il suo odio perseguita Ettore (Iliade, 24, 26). È noto nell'Odissea il suo corruccio contro l'eroe che dura degli anni attraverso tutti i mari, finchè lo getta nudo e solo sulla spiaggia dei Feaci; ed ancora oltre le storie della nostra Odissea va la previsione che Tiresia comunica ad Ulisse nell'Ade (Odissea, 11, 100 ss.): anche dopo il suo ritorno in patria, quand'avrà vinto i Proci non dovrà dimenticare che Poseidone non cesserà il suo rancore contro di lui, e ch'egli dovrà errare ancora infaticabilmente finchè giunto in un determinato luogo, verrà finalmente liberato dall'odio di Poseidone. Le scene che riguardano Poseidone — basta pensare al viaggio di Ulisse per mare al principio del XIII libro dell'Iliade — rappresentano i quadri più grandiosi e stupendi della poesia omerica. È pure noto che questi in tutti i tempi venne tenuto in grande onore presso i Greci come il suo elemento, il mare, e in epoche arcaiche godette della massima importanza. Ma è proprio qui che ci si fan noti i confini imposti dalla religione omerica. Poseidone è troppo legato alla materia onde posseder la vera elevatezza di un nume, nel senso della religione omerica. Perciò subì la

stessa sorte di Demetra, che gli era del resto tanto affine. Il campo della sua attività, che conosciamo da molti altri documenti extraomerici, vien limitato esclusivamente al mare. È vero: appellativi stereotipati come Enosigaios, Enosichthon, Gaieochos, ed il nome stesso di Poseidone estendono il suo potere anche sulla terra, ch'egli scuote fin nelle sue basi più profonde, e lo pongono signore e sposo accanto alla vecchia dea della Terra. Nella descrizione della tenzone degli dèi nel XX libro dell'Iliade (57 ss.) il terremoto, che l'accompagna, vien fatto risalire a Poseidone: monti e valli tremano e giù agli inferi balza con un grido il signore dei morti, temendo che Poseidone possa spaccare la terra e schiudere alla luce l'orrore del suo regno spaventoso. Ma gli uomini dell'Iliade e dell'Odissea rivolgono il pensiero a Poseidone, solo quando hanno a che fare col mare. Il suo potere non si estende per loro nè fin nell'imo della terra, nè sui germogli vegetali, nè sugli animali, e neppure sulle acque dei fiumi. Se si pone a confronto la parte che egli ha nella vita umana con quella di un Ermete, oppure di un'Atena, di un Apollo, che proteggono e consacrano tanti momenti della vita umana con la loro presenza divina, si denota una differenza essenziale. Nell'essere del vero olimpico è insito, per il mondo omerico, un senso di sconfinata profondità e vastità. La sfera di potenza di Poseidone invece si limita ad un regno materiale ben delimitato, e la potenza del suo nome ha un suono come di qualcosa che già fu ed ora è già invecchiato. Infatti, come osservammo, non si può far a meno di notare che il poeta talvolta prestò alla figura di Poseidone una coloritura antiquata di bonaria zoticheria. Basti pensar alla banale ed impacciata sfida indirizzata ad Apollo nella battaglia degli dèi (Iliade, 21, 435 ss.), oppure alla infelice e ridicola situazione di Ares, della quale lui solo

fra tutti gli dèi non ride preso da troppa compassione (Odissea, 8, 344). Perciò anche il dominatore dei mari, che strinse una volta la Terra nelle sue braccia potenti, non ebbe parte al vero splendore divino, come esso si svelò nell'epoca omerica. Egli è troppo implicato nella natura materiale, per poter esser pari ai veri Olimpici in tutta la loro libertà e grandiosità.

Per lo stesso motivo possiamo ora comprendere pure perchè un dio come *Efesto* non assurse a nessuna dignità. Non sarebbe forse da credere che proprio lui, quale dio del fuoco, avesse a venir chiamato a rivelare le più grandi e sublimi idee? Eppure nel circolo degli dèi omerici non è null'altro che l'ingegnoso fabbro, posizione della quale in fondo non gli venne dato mai più di uscire, neppur più tardi. Egli apparteneva assolutamente all'elemento fuoco, anzi era propriamente questo elemento medesimo, visto con l'occhio della fede, che in Omero vien chiamato non solo « fiamma d'Efesto » sibbene semplicemente « Efesto », tanto essi sono una sola ed unica cosa. Perciò Efesto per la religione omerica significa ben poco; nelle scene degli dèi di entrambi i poemi ha un ufficio non solo secondario, ma decisamente subalterno, anzi ridicolo.

Tutte le figure, che secondo la religione omerica non possiedono la corona della perfetta divinità, hanno questo in comune: d'essere legate alla materia e di rappresentare nella loro persona la santità di determinati elementi. Più significativa è la serie delle divinità terrestri, la cui maternità abbraccia pure la morte. Ne abbiamo capito tutta la gravità e profondità; ancora i contemporanei di Eschilo sentirono commossi il grande significato ch'ebbe il fatto che dovettero cedere dinnanzi ai nuovi dèi. « Guai a voi, giovane stirpe di dèi, l'antico diritto avete calpestato, e l'avete strappato dalle mie mani » —

così esclamano le Eumenidi in Eschilo, prima di accettare la stretta di mano della riconciliazione di Atena; esse continuano però anche dopo ad esser le onorate custodi del diritto presso i cittadini di Atene e promettono alla città della celeste e virile figlia di Zeus la benedizione del materno grembo terrestre.

Questa riconciliazione e questo riconoscimento sono simbolo della signoria dello spirito nuovo, e gettano chiara luce sulla sua essenza. Se avessero vinto le potenze terrestri femminili non avrebbero permessa nessuna intesa. Colui che avesse altrimenti pensato sarebbe caduto, senza scampo, vittima del loro cieco odio. Chè nell'inesorabilità sta la loro grandezza e terribilità. È la loro legge simile a quella della natura e del sangue, che circonda di tenerezza i suoi, ma se vien turbata o violata, è di una spietata consequenzialità. I nuovi dèi celesti invece si senton abbastanza liberi da non aver bisogno di demolire l'antico. Riconoscono la sua verità mostrando così la superiorità del loro sapere. Non esigono, come gli dèi nuovi degli altri popoli, che l'adorazione tributata ad altri sia considerata empia e che tutto ciò ch'essi non sono debba venir dimenticato per sempre. Essi, gli spiriti dell'alto, lasciano all'oscurità della terra quella venerabilità che le compete; basta che rimanga costretta entro i suoi confini, chè al di sopra di essa s'è schiuso il regno della luce, al quale d'ora innanzi deve andare l'amore supremo dello spirito umano. Gli dèi, che ora reggono la vita, quali guide ed ideali, non appartengono più alla terra, sibbene all'etere; e così dei tre regni e delle loro divinità, colla partizione dei quali abbiamo iniziato questo capitolo, ne rimane uno solo, sede della perfezione divina: *il regno della luce di Zeus.*

Purtuttavia gli abitatori del cielo non son cittadini di un al di là completamente staccato da questo mondo

terreno. Le forme della loro esistenza sono le medesime che sulla terra — hanno persino figura umana — ma in loro è tutto trasfigurato e perfetto ciò che in noi è imperfetto e transeunte. Anche la loro azione sulla vita umana non ha nulla di soprannaturale e nulla neppure della potenza assoluta, che vuol far riconoscere la forza della sua legge. Il loro essere ed il loro operare si muovon esclusivamente sulle vie della natura. Così sorge la questione del come si comportano rispetto al regno della materia e della natura, essendo essi strettamente uniti con questo, pur avendo però alta la loro patria al disopra di esso, essendo membri di due mondi: delle altezze eteree e della greve corporeità innata alla terra.

Fra gli dèi dell'accrescimento terreno e dei morti ve n'è uno, la cui esclusione dal giro dei grandi Olimpici merita particolare attenzione: *Dioniso*. Come vedemmo, Omero lo conosce, e così pure le gesta del suo seguito, ma nella religione omerica non ha un posto di primo piano. È lui che trasporta l'uomo fuori di sè in santo rapimento e colla tempesta fiammeggiante del suo spirito scosse tutta la Grecia. Ed è proprio questa specie di veemenza ad esser lontana dallo spirito del divino, così come l'intendeva Omero. Non v'è dubbio, egli è contrario ad ogni eccesso, ed in ispecie là dove sembra compiersi il più grande miracolo: l'eliminazione delle frontiere tra finito ed infinito, tra uomo e Dio. Una parte importante della religione dionisiaca è il culto dei morti, ed anche qui la commozione non lascia sussistere confini insuperabili tra l'al di qua e l'al di là. Come si mutò questa fede emozionale nella chiarezza del pensiero omerico! Si fece visibile l'eterno abisso che separa l'essere dall'esser stato. Il passato manifestò per la prima volta il suo essere specifico, che lo divide, malgrado tutti i desideri e le fantasie, per sem-

pre dal presente. Il mistero però mantenne il suo sacro diritto. Si ritrasse nella sua profondità dove nessuna indiscrezione potè seguirlo. Solo in conflitto con la luce, acquistano le tenebre tutta la loro profondità. È dato alla forza dello spirito, che tende virilmente alla chiarezza, di cavare dalla notte degli eterni abissi qualcosa di ben più commovente di quel che non venga concesso al sentimento femminilmente sognante, innamorato d'ogni mistero. Questa esperienza che può venir fatta in ogni tempo si conferma anche nell'omerico culto dei morti.

Con ciò è fuor di dubbio che la rappresentazione omerica di Dio appartiene al regno dello *spirito*. Lo spirito è quello che diede all'antichissimo culto dei morti il suo nuovo aspetto eternamente memorabile; lo spirito è quello che rifiutò il sentimentalismo della religione dionisiaca. Come sovente questa parola altamente significativa vien adoperata impensatamente od arbitrariamente! La si usa sovente per indicare lo sconfinato e tutto ciò che va al di là d'ogni senso forma e descrizione. Ma là dove c'è lo spirito, signoreggiano chiarezza e forma. Il suo elemento non è il supernaturale e supersensibile, perchè un indissolubile legame lo riallaccia alla natura. Natura e spirito vivono l'una nell'altro, l'una dell'altro. La prima rivelazione dello spirito è la religione omerica, ed è ad un tempo la prima grande rivelazione della natura. Nella Grecia più tarda lo spirito si manifestò sempre nuovamente in isvariati modi, ma non mai in una forma tanto genuina ed originaria come in questa religione dello spirito vivo. Con essa la grecità ha pronunciato la sua parola eterna sul mondo.

La spiritualità delle nuove figure divine è legata alla più intima fedeltà alla natura; e solo questa fedeltà alla natura ci fa capire tutta la sua spiritualità. Come

lo spirito profondo vada verso la natura vivissima, lo ha detto in modo eccellente Federico Hölderlin a proposito di Socrate ed Alcibiade: « Perchè, o santo Socrate, rendi tu omaggio a questo giovinetto? Non conosci nulla di più grande? Perchè il tuo occhio lo guarda con amore come un Dio? — Chi ha pensato il profondissimo ama il vivissimo. Chi ha guardato nel mondo ha capito le alte virtù, e sovente i saggi si chinano verso il bello ».

Possano questi versi servir da motto a ciò che segue.

12.

Troviamo ancora molte traccie in Omero di quel che era stato l'originario culto degli elementi e dei fenomeni della natura; traccie che nella grecità in generale non andaron mai perdute. Risuona nel nostro intimo una parola di grande e vasta pietà, quando noi nei poemi omerici sentiamo chiamar « santi » o « divini » il giorno, la notte e la sera, quando tali termini fan rifulgere di gloria divina mari e fiumi, paesi e città, frutti dei campi, olivi e vigne, persino la nobile dignità umana. Questa profonda maestà del mondo non venne rinnegata neppure dai nuovi dèi. Avrebbero dovuto porsi in aperto contrasto con gli antichi genii, ed in che consisterebbe allora la totalità ed armonia del mondo omerico? La santità della natura venne riassunta nell'essere delle divinità luminose e riappare in loro come senso superiore e grandezza spirituale. Il significato di tutto ciò ce lo insegna ognuna delle grandi persone divine. Sono staccate dal terrestre, però presenti in tutte le sue forme. Ma il *come* esse siano staccate ed il *come* esse siano presenti è cosa che merita di venir meditata.

La nuova divinità non ha rispetto al mondo la posizione di una potenza, che gli conferisce movimento dal

di fuori; è in esso. Ma non è isolata in questo mondo. Il fuoco poteva sì esser sacro, come genialità di un determinato elemento, assurgere a venerazione, ma non mai raggiungere il rango del divino nel suo senso più alto. Anche la maestà del mare non poteva aspirare a questa sfera. Una divinità è sempre una totalità, tutto un mondo chiuso nella sua perfezione. Ciò è proprio degli dèi superiori, Zeus, Atena ed Apollo, nei quali si esprimono gli ideali supremi. Nessuno di essi rappresenta ai nostri occhi una singola virtù, nessuno di essi si fa incontro in *una sola* direzione della vita in movimento, ciascuno vuole riempire, plasmare, illuminare tutta la sfera dell'esistenza umana, con quello spirito che gli è proprio. Se quindi la divinità anche per gli umani non significa mai un unico dovere o un'unica speranza, sibbene sempre una totalità di vita, ella non si manifesterà mai unilateralmente nel grande mondo, che abbraccia tutti gli elementi e gli esseri ed anche l'uomo. È bensì vero ch'ella non è affatto l'anima del mondo, o la causa misteriosa d'ogni vita sulla terra, sibbene sempre una grandezza di carattere particolare; ma questo carattere particolare è ogni volta il segno caratteristico di un mondo pieno e perfetto in sè stesso.

Ciò si appalesa con maggior evidenza là dove ci si aspetterebbe un'attività ben delimitata e unilaterale. *Afrodite* sveglia le bramosie amorose e le sazia. Considerata solo da questo lato, pare essere il genio di una singola forza naturale. Ma è infinitamente di più; plasma tutto un mondo e lo anima col suo spirito. Da lei non viene tanto l'ebbrezza del desiderio, quanto l'attrazione amorosa che lo suscita e porta al rapimento. È la voluttà che è latente nell'essere e col suo sorriso incatena i sensi. E non sono solo gli uomini e gli animali, ma pure le piante, le cose inanimate ed i fenomeni, persino le

parole ed i pensieri a prender da lei la loro accaparrante dolcezza che illude e soggioga. Ed è il suo incantesimo a far sorgere un mondo dove leggiadria e malia alitano insieme e ciò ch'è disunito vuol beatamente fondersi in unità. Tutte le formazioni qui si concludono, come pure tutti i desideri d'amore, dall'oscuro istinto animale fino all'anelito stellare. E ciò si ripete per tutte le grandi divinità del nuovo ordinamento. Formano e manifestano sempre una creazione chiusa in sè stessa. Non appena il mondo appalesa uno dei loro grandi volti, è il loro spirito che irraggia da esso. Un mondo del tutto diverso, ma ancora un mondo totale, è quello nel quale si rispecchia la vergine, la diva *Artemide*. Qui è sconosciuta la voluttà che porta all'amplesso, alla felicità dell'unione. Qui tutto è in movimento e remoto e puro. La chiara luce della dea è sospesa sui prati e sui laghi; il suo lucido spirito si muove fra le selve selvaggie, nelle luci solitarie delle vette; è lei ad operare la malia misteriosa della solitudine della natura e del terrore che mozza il respiro, la sua mutevole delicatezza giocosa e la sua aspra durezza. Son suoi gli animali dei campi e delle selve, ch'ella assiste maternamente, e che poi va cacciando con gioia sfrenata inseguendoli fino alla morte. Ma anche l'uomo fa parte del suo regno. È rivelazione di lei l'asprigna dolcezza del corpo e dell'anima giovane, l'amorevolezza che non vuol esser di nessuno, la delicatezza che teme l'ardore delle brame e si fa crudele se vien accostata troppo da vicino; ella anima la leggerezza del piede che vuol solo correre e danzare, ed il fresco mattino coi suoi luccichii e chiarori, nei quali, come in goccia di rugiada, passano i lampi del variopinto fuoco celeste. E così è anch'ella senso e spirito di una realtà che tutto comprende, uomo, animali e natura, e che riceve dalla dea la sua impronta eterna. Come differente

pre dal presente. Il mistero però mantenne il suo sacro diritto. Si ritrasse nella sua profondità dove nessuna indiscrezione potè seguirlo. Solo in conflitto con la luce, acquistano le tenebre tutta la loro profondità. È dato alla forza dello spirito, che tende virilmente alla chiarezza, di cavare dalla notte degli eterni abissi qualcosa di ben più commovente di quel che non venga concesso al sentimento femminilmente sognante, innamorato d'ogni mistero. Questa esperienza che può venir fatta in ogni tempo si conferma anche nell'omerico culto dei morti.

Con ciò è fuor di dubbio che la rappresentazione omerica di Dio appartiene al regno dello *spirito*. Lo spirito è quello che diede all'antichissimo culto dei morti il suo nuovo aspetto eternamente memorabile; lo spirito è quello che rifiutò il sentimentalismo della religione dionisiaca. Come sovente questa parola altamente significativa vien adoperata impensatamente od arbitrariamente! La si usa sovente per indicare lo sconfinato e tutto ciò che va al di là d'ogni senso forma e descrizione. Ma là dove c'è lo spirito, signoreggiano chiarezza e forma. Il suo elemento non è il supernaturale e supersensibile, perchè un indissolubile legame lo riallaccia alla natura. Natura e spirito vivono l'una nell'altro, l'una dell'altro. La prima rivelazione dello spirito è la religione omerica, ed è ad un tempo la prima grande rivelazione della natura. Nella Grecia più tarda lo spirito si manifestò sempre nuovamente in isvariati modi, ma non mai in una forma tanto genuina ed originaria come in questa religione dello spirito vivo. Con essa la grecità ha pronunciato la sua parola eterna sul mondo.

La spiritualità delle nuove figure divine è legata alla più intima fedeltà alla natura; e solo questa fedeltà alla natura ci fa capire tutta la sua spiritualità. Come

lo spirito profondo vada verso la natura vivissima, lo ha detto in modo eccellente Federico Hölderlin a proposito di Socrate ed Alcibiade: « Perchè, o santo Socrate, rendi tu omaggio a questo giovinetto? Non conosci nulla di più grande? Perchè il tuo occhio lo guarda con amore come un Dio? — Chi ha pensato il profondissimo ama il vivissimo. Chi ha guardato nel mondo ha capito le alte virtù, e sovente i saggi si chinano verso il bello ».

Possano questi versi servir da motto a ciò che segue.

12.

Troviamo ancora molte traccie in Omero di quel che era stato l'originario culto degli elementi e dei fenomeni della natura; traccie che nella grecità in generale non andaron mai perdute. Risuona nel nostro intimo una parola di grande e vasta pietà, quando noi nei poemi omerici sentiamo chiamar « santi » o « divini » il giorno, la notte e la sera, quando tali termini fan rifulgere di gloria divina mari e fiumi, paesi e città, frutti dei campi, olivi e vigne, persino la nobile dignità umana. Questa profonda maestà del mondo non venne rinnegata neppure dai nuovi dèi. Avrebbero dovuto porsi in aperto contrasto con gli antichi genii, ed in che consisterebbe allora la totalità ed armonia del mondo omerico? La santità della natura venne riassunta nell'essere delle divinità luminose e riappare in loro come senso superiore e grandezza spirituale. Il significato di tutto ciò ce lo insegna ognuna delle grandi persone divine. Sono staccate dal terrestre, però presenti in tutte le sue forme. Ma il *come* esse siano staccate ed il *come* esse siano presenti è cosa che merita di venir meditata.

La nuova divinità non ha rispetto al mondo la posizione di una potenza, che gli conferisce movimento dal

di fuori; è in esso. Ma non è isolata in questo mondo. Il fuoco poteva sì esser sacro, come genialità di un determinato elemento, assurgere a venerazione, ma non mai raggiungere il rango del divino nel suo senso più alto. Anche la maestà del mare non poteva aspirare a questa sfera. Una divinità è sempre una totalità, tutto un mondo chiuso nella sua perfezione. Ciò è proprio degli dèi superiori, Zeus, Atena ed Apollo, nei quali si esprimono gli ideali supremi. Nessuno di essi rappresenta ai nostri occhi una singola virtù, nessuno di essi si fa incontro in *una sola* direzione della vita in movimento, ciascuno vuole riempire, plasmare, illuminare tutta la sfera dell'esistenza umana, con quello spirito che gli è proprio. Se quindi la divinità anche per gli umani non significa mai un unico dovere o un'unica speranza, sibbene sempre una totalità di vita, ella non si manifesterà mai unilateralmente nel grande mondo, che abbraccia tutti gli elementi e gli esseri ed anche l'uomo. È bensì vero ch'ella non è affatto l'anima del mondo, o la causa misteriosa d'ogni vita sulla terra, sibbene sempre una grandezza di carattere particolare; ma questo carattere particolare è ogni volta il segno caratteristico di un mondo pieno e perfetto in sè stesso.

Ciò si appalesa con maggior evidenza là dove ci si aspetterebbe un'attività ben delimitata e unilaterale. *Afrodite* sveglia le bramosie amorose e le sazia. Considerata solo da questo lato, pare essere il genio di una singola forza naturale. Ma è infinitamente di più; plasma tutto un mondo e lo anima col suo spirito. Da lei non viene tanto l'ebbrezza del desiderio, quanto l'attrazione amorosa che lo suscita e porta al rapimento. È la voluttà che è latente nell'essere e col suo sorriso incatena i sensi. E non sono solo gli uomini e gli animali, ma pure le piante, le cose inanimate ed i fenomeni, persino le

parole ed i pensieri a prender da lei la loro accaparrante dolcezza che illude e soggioga. Ed è il suo incantesimo a far sorgere un mondo dove leggiadria e malia alitano insieme e ciò ch'è disunito vuol beatamente fondersi in unità. Tutte le formazioni qui si concludono, come pure tutti i desideri d'amore, dall'oscuro istinto animale fino all'anelito stellare. E ciò si ripete per tutte le grandi divinità del nuovo ordinamento. Formano e manifestano sempre una creazione chiusa in sè stessa. Non appena il mondo appalesa uno dei loro grandi volti, è il loro spirito che irraggia da esso. Un mondo del tutto diverso, ma ancora un mondo totale, è quello nel quale si rispecchia la vergine, la diva *Artemide*. Qui è sconosciuta la voluttà che porta all'amplesso, alla felicità dell'unione. Qui tutto è in movimento e remoto e puro. La chiara luce della dea è sospesa sui prati e sui laghi; il suo lucido spirito si muove fra le selve selvaggie, nelle luci solitarie delle vette; è lei ad operare la malia misteriosa della solitudine della natura e del terrore che mozza il respiro, la sua mutevole delicatezza giocosa e la sua aspra durezza. Son suoi gli animali dei campi e delle selve, ch'ella assiste maternamente, e che poi va cacciando con gioia sfrenata inseguendoli fino alla morte. Ma anche l'uomo fa parte del suo regno. È rivelazione di lei l'asprigna dolcezza del corpo e dell'anima giovane, l'amorevolezza che non vuol esser di nessuno, la delicatezza che teme l'ardore delle brame e si fa crudele se vien accostata troppo da vicino; ella anima la leggerezza del piede che vuol solo correre e danzare, ed il fresco mattino coi suoi luccichii e chiarori, nei quali, come in goccia di rugiada, passano i lampi del variopinto fuoco celeste. E così è anch'ella senso e spirito di una realtà che tutto comprende, uomo, animali e natura, e che riceve dalla dea la sua impronta eterna. Come differente

è l'espressione del mondo il cui nome divino risponde a *Ermete*! Il suo volto è notturno, ma può svelarsi anche in pieno sole, allorchè ci si muove nel mistero e nel prodigio, oppure malgrado la chiara luce del giorno si scruta nel buio. Non è nella pace della notte, non nella sua maestà che si dà a conoscere lo spirito di Ermete, sibbene in quanto esso offre di rischioso e favorevole, d'improvviso smarrire e ritrovare, di sbigottimento e dolce delizia; nella sua solitudine, nel suo gioco ingannatore e nel suo senso recondito, da quale nacque la magia. Con ciò vediamo come ogni dio si ritrova legato con le cose della terra pur non significando mai qualcosa di singolo, sibbene un aspetto eterno dell'essere in tutta la sfera della creazione.

Anche le generazioni che seguirono guardaron con rispetto e venerazione queste potenze, che avevano rivelato il loro essere e la ricchezza del mondo, e con stupore s'accorsero della vastità e profondità dello sguardo ch'aveva misurato codesti regni fino ai confini dell'irrazionale, dove la grazia s'unisce all'orrendo. Una meravigliosa conoscenza, che si può pur chiamare esperienza di vita, vide nelle grandi sfere dell'essere quell'alto spirito, che portava in sè tutta l'essenza di lei e lo manifestò all'occhio illuminato. Allora sorsero improvvise le divinità sui regni della vita, apparizioni vive dell'eterno senso che governa ognuno di essi ed è tanto presente nello splendore del sublime, come nell'alito terrestre delle valli e delle vette, nel rigoglio vegetale e nel pulsare della vita animale.

Queste potenze non sono di tal sorta che la loro religione abbia potuto a poco a poco ampliare e spiritualizzare codeste rappresentazioni di singole realtà concrete, conforme a come progredì il pensiero e crebbero i desideri vitali. La totalità essenziale, la molteplicità

che irradia spiritualmente da un centro, nacque di colpo, quale forma di un regno d'esistenza che manifesta in questa totalità il suo elemento eterno. Così l'antichissima sacra natura apparve trasfigurata in una realtà superiore. Lo spirito greco nell'attimo in cui partorì la sua vera religione, tributò a cotesta realtà superiore i suoi primi e massimi onori. Vide e conobbe; tutto l'individuale è imperfetto e caduco, ma la forma sussiste. In essa sta il senso di ogni essere ed accadere. È la vera realtà, è il divino. Onnipresente, essa è una con tutti i fenomeni del cielo vitale e lo domina. Ma come essenza suprema ed essere permanente esiste in sè stessa alta, al di sopra d'ogni terreno, nello splendore etereo.

L'uomo moderno tende a scambiare l'universale validità di tali rappresentazioni con una concettualità astratta. Anche oggi è dato solo raramente allo studioso di religioni di saper riconoscere dietro le personalità divine dell'antica fede qualcosa di diverso, che non siano gli oggetti naturali, le forze fisiche oppure inesistenti concetti generali. Ma questa interpretazione sempre pencolante qua e là verso il grossolano od il razionalistico sgretola la vita plastica della divinità greca, la quale appalesa una conoscenza superiore, dove afferrare e intuire sono una sola e medesima cosa. Questa conoscenza trova sempre delle totalità e concepisce in esse proprio quei tali tratti, che l'intelletto logico non può misurare: elevatezza e maestà, solennità, splendore, generosità, asprezza, singolarità, destrezza, grazia, malia ed ancor molti altri valori densi di significato e tuttavia sensibili, che passano necessariamente inosservati al pensiero razionale. Non richiede neppure un nome, chè in essa vien concepita la forma, la quale balenando da spirito a spirito può rinascere perennemente. Linguaggio suo proprio è l'immagine creata dal poeta e dall'artista, il che

però non ci è d'ostacolo se vogliamo conoscere la sua eminente significazione religiosa. Che cosa sarebbe religioso, se non lo fosse la commozione che afferra l'uomo allorchè con uno sguardo giunge a scrutare gli abissi dell'essere? Ed è l'abisso a parlare allo spirito illuminato. Un attimo solo può far folgorare forme adorabili, per le quali non fu mai edificato tempio alcuno. Così Pindaro prega nella quinta Istmica un essere che appare qui e non più altrove, sebbene egli gli abbia posto il nome della madre di Elios, Tia (cfr. v. Wilamowitz, Pindaros, p. 201 ss.): è la magia potente che riluce nell'oro, il meraviglioso splendore che circonfonde le vele che rivaleggiano sul mare e i cavalli che corrono nell'arena; la gloria sul capo coronato del vincitore dei giochi — è l'eccellenza, il raggiare essenziale, è « la divina », della cui maestà testimonia il sole ed anche l'anima umana quando riluce nella beatitudine dell'attimo perfetto.

Questo sì notevole esempio, al quale altri molti potrebbero porsi accanto, ci mostra chiaramente in quale direzione, dopo essersi trovato, fu religioso lo spirito greco. Il suo scoprirsi è il grande avvenimento dell'epoca preomerica. In quel tempo apparve con tale convincente chiarezza una stirpe di numi fuor dai contorni del mondo transeunte, da conquistarsi e meritarsi la suprema venerazione. Per la comprensione della personalità di questi nuovi dèi è indifferente quale significato il loro culto avesse assunto nei tempi più antichi. L'ora della nascita della rappresentazione specificamente greca di Dio scoccò nel geniale istante nel quale la divinità rivelò, grazie al suo essere, il senso che opera ogni volta in una certa determinata sfera d'esistenza, conferendole consistenza eterna, unità e nobiltà.

13.

È degno della schiatta umana più intelligente e più produttiva l'aver visto nel tempo della sua genialità religiosa quel divino da conoscere ed adorere, non nell'assolutezza di potenza saggezza o volontà, sibbene nelle forme originarie della realtà; così la sua religione testimonia per l'unità di natura e spirito tal quale come la sua arte figurativa.

Da questa unità sorge pure la pura *forma umana*, nella quale la divinità si presenta all'occhio dei Greci fin dai tempi omerici. Se i poemi omerici conservano più o meno ancora un lontano ricordo delle antiche forme animali, ciò non è motivo di preoccupazione alcuna. Anche se talvolta l'immagine del dio viene esagerata in modo colossale, come quando Era giura stendendo le mani sulla terra e sui mari (Iliade, 14, 272), o Ares steso al suolo copre sette jugeri col suo corpo (Iliade, 21, 407), la forma umana sussiste indubbiamente; senza contare, del resto, che cotali immagini son rare e non mai durevoli. Ciò che a noi importa di chiarire è il significato di queste forme umane e il loro predominare sulle altre. In sè non son nulla di nuovo, chè eran famigliari da lunga pezza accanto alle animali anche nei tempi arcaici. Ora però la forma umana si fa l'unica ed esclusiva; e con ciò la nuova religione si stacca decisamente dall'antica.

La manifestazione in forma animale testimonia ancora una divinità non spirituale legata all'elemento ed alla materia, e sensazioni indistinte e mostruose, suscitate dal contatto con essa. La forma umana invece annunzia una natura divina, che si compie nello spirito. Con questa spiritualità la nuova intuizione si avvicina apparen-

temente alla nostra; ma contemporaneamente se ne allontana e di molto, in quanto ritien sacra la forma naturale; la chiara determinazione di questa ha valore di vera rivelazione del divino, e quindi la divinità medesima deve presentarsi nella più nobile di tutte le forme della natura: nell'umana.

Di tale intuizione del divino la filosofia religiosa del nostro tempo non vuol più saperne. Educata da una religione indirizzata esclusivamente al supersensibile, diretta da un bisogno dell'anima e dal modello delle religioni orientali a tutto quanto porta verso la redenzione, attende i veri schiarimenti su quel ch'è santo, solo da emozioni sentimentali e da rapimenti estatici. Se le occorrono segni esteriori per il suo tremendo mistero, pensa che a ciò fare possono servir i simboli, ma non mai la figura umana. Deve persino dar la precedenza alle formazioni mostruose, che troviamo nelle religioni di alcuni popoli, chè esse lascian intuire, nella rottura delle forme e dei confini dati dalla natura, l'enorme, l'indicibile, l'inconcepibile e l'eccessivo, portando così ad espressione con mezzi terreni, ciò che deve essere solo il contenuto dell'esperienza religiosa.

A questa mentalità lo spirito al quale il divino si rivelò in forma umana è diametralmente opposto. Nella serena chiarezza che gli si presenta in modo tanto sensibile, non può che riconoscere superficialità e leggerezza. Ma la libera grandiosità dell'immagine greca degli dèi, testimoni della quale non furono profeti o pessimisti, sibbene i grandi plasmatori — e non solo nei tempi antichi — non può più andar perduta per l'umanità. È come se protestasse in nome della natura e dello spirito contro ogni idea di affanno, aspirazioni insoddisfatte e desiderio di morte; anzi persino come se ritornasse l'accusa contro l'avversario, e affermasse che quando si raffrena lo

slancio al soprannaturale si combatte appunto contro il troppo e umano, giacchè non v'è più umano errore della superbia di rifiutare la guida della natura e di pensare a agire, con le proprie forze al di là dei suoi confini. Perciò invece di immagine mostruosa fatta per confondere il senno o di un simbolo per l'assoluto, sta qui la perfetta forma umana. Chè se tutte le forme e tutti i fenomeni del mondo ci richiamano alla divinità, dev'essere la più spirituale la sua immagine. Essere un dio qui vuol dire: portar in sè tutto il senso di un regno d'esistenza; stare in ognuna delle sue forme quale splendore ed elevatezza, rivelando però nel suo luogo più eccellente l'intera maestà e il vero volto. Il dio stesso, portando lineamenti umani, rivela un regno, le cui forme tutte, dall'inanimato sino all'animalesco e all'umano, si specchiano tutte in lui dal lato più spirituale. Così la sua immagine segue assolutamente la linea della natura, ma sta al culmine di questa linea.

La divinità è la forma che ritorna in tutte le formazioni, il senso per cui esse consistono, che nell'umana, come nella più alta, dà a conoscere la sua spiritualità.

V.

ESSERE ED ACCADERE ALLA LUCE DELLA RIVELAZIONE DIVINA

1.

All'idea dell'essere degli dèi si collega strettamente la loro maniera d'operare nella vita degli uomini. Anche su questo argomento non troviamo mai una formula dogmatica, ma tutto quanto ci vien narrato intorno al modo come gli dèi si manifestano agli uomini vale a rischiararci. È idea fondamentale nella religione greca e non andò mai perduta. Se alcune delle sue espressioni possono aver suscitato, dopo l'epoca dei lumi, stupore o contrasto, la critica non riuscì ancora a colpire nel loro senso centrale. La loro verità si afferma ancor oggi, in quanto quest'idea, all'infuori da ogni concettualità, rende onore solo alla viva coscienza della presenza divina in questo mondo, pur avendo occhi per la libertà umana o la regolarità e ponderabilità dell'accadimento. La religione greca ch'essa rappresenta è l'esempio più grandioso di una religiosità assolutamente adogmatica, che non contraddice nessuna esperienza naturale pur penetrando e comprendendo tutta l'esistenza.

Suo più grande e puro testimonio è il mondo, che ci è noto attraverso i poemi omerici. In esso vive con tale intensità da non aver bisogno di giustificazione alcuna.

Non v'è peggior errore del credere che il risvegliarsi della critica possa significare un approfondimento di coscienza religiosa. È solo quando questa vacilla, che l'intelletto può far valere le sue esigenze; e ch'essa vacilli è un fatto che non può mai venir spiegato, sibbene solo mostrato mediante l'immagine di un venir meno del contatto con Dio. Ma il mondo di Omero soggiace ancor tutto al suo incanto.

Il significato ch'ebbe il reggimento divino per questo mondo, che non fu certo nè pusillanime nè povero di pensiero, è da considerarsi unico e senza esempio. Ogni situazione, ogni facoltà, ogni sentimento, ogni pensiero, ogni fare ed esperire si rispecchia nella divinità. Canta l'aedo ma il suo canto acquista importanza solo se dal suo labbro esce il nome di un dio o della divinità in generale. Questo pensiero fisso nel divino, questo continuo dimorare alla presenza celeste, non può che fare una profonda impressione anche a colui ch'è ormai lontano dalla religione omerica. Anche se l'allusione agli dèi si va facendo, in molti casi, pura formula, è pur sempre manifestazione di un sentimento assai vivo; innegabilmente non v'è mondo nel quale l'esistenza terrena ed umana sia così impregnata di presenza divina, nessun'altra società la quale, — senz'esser comunità religiosa — sia stata con tanta fedeltà e riverenza memore della divinità in ogni momento del suo esistere.

Ed il nostro stupore per questa pietà che penetra tutta la vita cresce a misura che ne conosciamo l'essenza. Allora si fa più profonda la nostra comprensione e più timida la nostra critica: così accade per tutte le altre formazioni che nacquero dalla pienezza dell'esperienza vitale e portano chiusa in loro medesime la loro giustificazione. Il senso vivo della loro costruzione rifiuta ogni misura estranea. Che poi questo senso ci sia più o meno fami-

gliare non importa: dobbiamo lasciarlo stare così com'è. Certo fra gli uomini del nostro tempo trova raramente eco o risposta. Chè essi cercano nella religione un altro mondo misterioso, mentre è proprio del carattere fondamentale di quella greca l'unire alla più acuta osservazione della realtà il più riverente riconoscimento. Quel che essa ritiene divino non è una spiegazione giustificatrice, e neppure un'interruzione e annullamento del corso naturale degli eventi; è il corso naturale degli eventi medesimi.

2.

Gli dèi, lo spirito dei quali è presente in ogni evento, operano talvolta singolarmente, indipendenti gli uni dagli altri, talvolta come complesso od unità. Tutti e due questi modi d'operare hanno un grande significato. La volontà personale dei numi porta sovente discordie nell'esistenza terrena; ma in ciò si riflette pure la molteplicità e la contraddizione dell'essere, che appaiono all'uomo attivo tanto più inevitabili, quanto più viva e ricca è la sua esperienza. Questa mancanza di unità nei divini avrebbe potuto farsi insopportabile se avesse avuto l'aspetto di indiscreta questione personale. Ma le questioni personali non erano pel pensiero greco abbastanza importanti da far concepire, a cagion loro, le differenze ed opposizioni dell'essere come una lotta gelosa per il potere od il prestigio. I contrasti fra gli dèi possono venir in fondo paragonati alle tensioni che sussistono nelle forme originarie del mondo, e la loro personalità non era di tal fatta da esasperare codeste tensioni. La rappresentazione mitica di una famiglia sotto la direzione di un padre regale lascia sussistere le tensioni pur offrendo il quadro simbolico di un'armonia. L'armonia si fa unità nella persona di Zeus, non solo quand'egli sta,

potenza suprema, al di sopra degli dèi o dirige gli avvenimenti secondo la sua volontà, bensì pure quando appare esponente del reggimento divino, così che è lui ad agire in tutto e a lui sale ogni preghiera. Codesta grandezza di Zeus che cresce a dismisura e sbocca nell'inconcepibile l'incontreremo ancor sovente. Qui dobbiamo studiare un altro e non meno significativo riassunto del divino, che si contrappone intiero e completo all'uomo, in tutta la sua essenzialità maestatica.

In molti casi Omero fa risalire — e così pure, com'è noto, la Grecia più tarda — l'origine prima di alcuni avvenimenti generalmente agli « dei » (θεοί) od alla « divinità » (θεός). L'ultima espressione non vuol per nulla significare una determinata personalità in senso monoteistico, sibbene come la prima: l'unità del mondo divino così come si presenta, malgrado le diversissime impronte, alla sensazione viva. Allorquando Diomede (Iliade, 9, 49) disapprova altamente il consiglio di Agamennone di desistere dalla guerra e dichiara solennemente per sè e per Stenelo di voler combattere fino alla fine, essendo essi venuti « col favor degli dèi » (σὺν θεῷ), egli parla confidando in un mondo superiore, che sta al di sopra degli uomini. E ciò intende il poeta dell'Odissea quando dice che questo o quello non sarebbe avvenuto senza l'intervento di un nume (οὐκ ἄνευ θεοῦ, 5, 531; 2, 372). Perchè il nume è con lui, Ettore ha il sopravvento e Menelao deve piegarsi dinnanzi a lui senza provarne vergogna (Iliade, 17, 99). Quando nessuno degli eroi greci risponde alla sfida di Ettore, Menelao è disposto a tentare, ma i termini della vittoria son posti lassù nelle mani degli dèi eterni (Iliade, 7, 101). Ettore sa pure d'essere inferiore ad Achille, ma dice: « La vittoria sta in grembo ai numi e può avvenire che, malgrado la mia inferiorità, io ti colpisca a

morte con la mia lancia » (Iliade, 20, 435; cfr. pure 17, 514; Odissea, 1, 267 ecc.). E dopo la sua caduta udiamo uscir dalla bocca del vincitore la parola di gratitudine agli dèi per la vittoria (Iliade, 22, 379). Ettore medesimo, quando capisce l'inganno di Atena, sente e dice che « gli dèi lo chiamano a morte » (Iliade, 22, 297; cfr. 16, 692). Ad Elena pentita dice Priamo amorosamente: «Non ti faccio colpa alcuna, solo gli dèi son colpevoli che hanno scatenato questa guerra, forte di duolo, contro gli altri » (Iliade, 3, 164). Ed anche per Agamennone la caduta della città di Priamo dipende dal volere degli dèi (Iliade, 9, 136), così come in principio dell'Iliade Crise augura ai Greci: « Possano gli dèi, abitatori dell'Olimpo, concedervi di distruggere la città di Priamo e ritornare incolumi alle vostre case » (Iliade, 1, 18).

Nell'Odissea ricorre sovente l'invocazione al « nume » (θεός). Con sacro terrore Telemaco allontana il pensiero di mandare la madre contro la sua volontà fuori di casa. « Me ne guardino gli dèi! » (Odissea, 20, 344; cfr. 17, 399). Eumeo dice del fedele servo amato dal suo padrone che il suo lungo lavoro « è benedetto dagli dèi » (Odissea, 14, 65). Lo stesso si manifesta nel banchetto sacrale con pia devozione: « Accordando o negando gli dèi fan ciò che vogliono, chè tutto possono » (Odissea, 14, 444). Non a tutti gli uomini, dice Ulisse ad Eurialo, concedono gli dèi bella prestanza e capacità di spirito; un uomo può non aver nessuna apparenza esteriore, ma il « nume » dà grazia alle sue parole (Odissea, 18, 167). Melanzio avendo incontrato Ulisse sotto l'aspetto di un mendicante in compagnia del porcaro lo deride dicendo: « La divinità accompagna sempre il simile col simile » (Odissea, 17, 218). È assai significativo ciò che pronuncia Ulisse a proposito di Atena; finchè durò la guerra di Troia fu sempre cosciente della presenza di lei; ma non

appena « i numi » dispersero gli Achei non ricevette più dalla dea segno alcuno (Odissea, 13, 317). Allorquando Euriclea riconobbe Ulisse dalla vecchia cicatrice, egli la mise in guardia affinchè tacesse questa sua scoperta che un « dio » le aveva voluto concedere, altrimenti non sarebbe stata risparmiata neppur lei, il giorno che i « numi » avrebbero, per opera di lui, fatta strage dei Proci. E quando il solo pensiero di questo momento tanto desiato risveglia la sete di vendetta della vecchia, egli la calma imponendole ancora una volta il silenzio ed esortandola a lasciar l'avvenire nelle mani dei numi (Odissea, 19, 485 ss.; cfr. 21, 279; 22, 288). È volontà degli dèi che gli uomini abbiano a sopportare fatiche e dolori (Odissea, 7, 214; 14, 198; 12, 190; 17, 119). A volte essi accordano, a volte rifiutano: i « numi » dopo il suo ritorno non concedettero più figli ad Elena (Odissea, 4, 12). I numi che « stanno lungi da noi su l'alte nubi » possono mutar l'uomo mortale, sì da farlo apparire or fulgido or miserevole (Odissea, 16, 211).

Si fa particolarmente evidente codesta unità dei celesti, quando gli « dei », come avviene sovente nell'Odissea, agiscono quale potenza fatale, ed il loro decretare vien designato con una parola che significa propriamente l'atto del filare i destini (ἐπικλώθω). Di ciò parleremo in seguito. Di Ulisse si dice che i « numi » avessero stabilito l'anno nel quale egli avrebbe dovuto far ritorno alla magione (Odissea, 1, 17); son gli « dèi » a decretare la fine degli uomini (Odissea, 8, 579) e ad impartire ogni sorta di guai (11, 138). Governano anche i più semplici fatti naturali; dice Penelope allo sposo non ancor riconosciuto: Potrei ascoltarti ancora a lungo « ma all'uomo non è dato di dimenticare totalmente il sonno, chè ogni cosa deve avere la sua parte ordinata dagli dèi nella vita umana » (Odissea, 19, 592).

I singoli dèi mantengono le loro particolarità e sussistono le tensioni fra loro. Essi sono il mondo ed il mondo è multiforme. Purtuttavia l'uomo sa dell'unità del divino. Ne sa, pur non potendola intuire in nessun modo. Essa non è più forma. Ma precisamente perchè al di là del formato, poterono per l'appunto le idee morali riallacciarsi ad essa.

3.

Dove e quando i numi s'intromettono nell'esistenza umana? Colui che si pone questa domanda, si pone pure l'altra: come può l'uomo da sè, cosa opera con le sue sole forze? Ogni idea sull'operare della divinità, per ciò che riguarda l'uomo, è il rovescio della medaglia di una determinata psicologia e non si può capire cosa pensò un popolo dei suoi dèi se non si capisce ciò che esso pensò degli uomini. Non come se l'autoconoscenza umana fosse prima e la conoscenza della divinità seguisse. Nessuna concezione può essere più assurda di questa. Ma sarebbe altrettanto falso il porre la coscienza del divino in principio e prima dell'autocoscienza. Nessuna sussiste senza l'altra. Nascono entrambe nell'esperienza religiosa e sono una sola ed identica cosa.

L'uomo era da sempre cosciente che le sue decisioni ed azioni, buone o cattive che fossero, non potevano venirgli attribuite totalmente. I precedenti del mondo esteriore gli determinano manifestamente e meta ed azione e lo costringono sovente ad operare come non vorrebbe. E quanto si compie in lui stesso di giovevole o fatale, talvolta lo sorprende, non essendo egli cosciente nè di una volontà nè di una forza a ciò diretta.

Il senso dell'esistenza nei Greci è di tal sorta che ci si accorge in tutti questi punti della presenza divina. Ma con ciò è detto ancor poco. Potrebbe sembrare come

se il divino si facesse sentire solo allorquando veniamo sorpresi o scossi come da prodigio: in avvenimenti improvvisi ed inconcepibili, in pensieri e passioni inusitati, che in certo modo ci sorpassano. Il Greco invece sente come qualcosa di dato anche ciò ch'egli sceglie o fa con chiara coscienza, e la sua sensibilità di vita è in contatto con la divinità anche là, dove la nostra mente non vede che la ben nota regolarità dell'accadere o la facoltà di riflettere e sapere. Eppure non è l'uomo pel Greco un puro strumento nelle mani degli dèi, nè la sua azione la palestra del loro agire. È egli medesimo qualcosa e gli viene imposta un'azione sua propria. La vitalità viva dell'uomo s'incontra col prodigio del mondo magato, che gli comunica il suo incantamento. Pienezza di mondo e pienezza di uomo nascono insieme. Alla domanda dove cessi l'umano e cominci il divino non può venir data risposta alcuna, chè la fede nell'esperienza è radicata nel fatto che l'uno vien concepito dall'altro ed entrambi coincidono. Al posto di una formulazione concettuale stanno i quadri dell'accadere, che impareremo a conoscere in seguito.

Il quadro greco dell'azione divino-umana sta in aperto contrasto con l'intuizione che ci è famigliare. Qui la divinità non agisce da un al di là nella vita interiore dell'uomo, sull'anima, ch'è a lei unita in modo misterioso. È una col mondo e si fa incontro all'uomo nelle cose del mondo, *quand'egli è per via* prende parte alla sua vita movimentata. Non è rientrando in sè stesso ch'egli ne fa esperienza, sibbene uscendo da sè stesso afferrando ed agendo. Si presenta con immediata vivacità a colui che agisce ed intraprende, sia animandolo o impedendolo, sia illuminandolo o confondendolo. Ella stessa è l'ardore che consuma nell'occhio della bellezza chi è pronto ad accendersi, ed i mancamenti che deviano l'uomo son

opera altrettanto divina quanto umana. Anzi ancor più divina. E così in uno con la presunzione nelle grandi azioni, cade pure la parte più amara dell'autocritica nelle dubbie. È per noi quasi inconcepibile la pace d'animo con la quale qui si rende responsabile la divinità di ogni grave misfatto. Elena che fugge col suo amante abbandonando marito e figlia e causando calamità senza nome a due popoli, rimprovera sì acerbamente sè stessa, ma la colpa vera e propria l'attribuisce alla dea Afrodite, rimanendo lei la donna nobile ch'ell'era.

Noi che siamo ormai lontani vediamo in questa espressione della fede greca un abbassamento della divinità ed al tempo stesso un pericolo per la morale. Come facilmente induce al peccato lo spostare sugli dèi la responsabilità! Ma ci si trova perplessi se si pensa che solo più tardi, quando già questa fede vacillava, si ebbe a lamentare leggerezza e scostumatezza. Se noi esaminiamo più acutamente la questione della responsabilità, riconosceremo che questa concezione, pur essendo considerevolmente differente dalla nostra, non presenta però meno serietà. Non si pensa neppure che l'uomo non abbia da portar le conseguenze delle sue cattive azioni. Tutto all'opposto, esse ricadono su di lui con un'inesorabilità che ci fa spavento. La tragedia, che prese i suoi temi dai poemi epici antichi, è piena di queste terribili conseguenze. E la tragicità consiste appunto in ciò: nel non esservi via di scampo e nel non considerare per nulla la bontà delle intenzioni. Ciò che è accaduto deve svolgere la sua azione fino in fondo. Non vale pentimento nè umiliazione davanti a Dio a togliere le conseguenze dell'azione. Ma appunto perciò il pentimento ha perduto i suoi più velenosi aculei. Sia l'azione buona o cattiva, abbia l'uomo a lodarsene o a rimproverarsene, in nessun caso può credere di averla

compiuta da solo, nè che dimori in lui una volontà sovrana, dalla quale sola dipenda ciò che egli fece o che non fece. Rimangono però sempre all'azione colpevole tutta la sua gravità e tutte le sue conseguenze. È invece assolutamente escluso il sentimento della miserabilità. Colui che ha compiuto l'azione non possiede l'umiltà che addossa alla propria volontà tutta la colpa, ma l'altra per cui egli sa di non essere lui l'unica causa dell'accaduto. E quindi egli può rimanere grande e fiero anche nella caduta. Ciò che avvenne, anche se ciò deve annientarlo, fa parte esclusivamente, come tutto nel mondo, delle disposizioni superiori; la passione, che lo produsse, ha fra gli dèi il suo volto magnifico ed eterno, al quale egli può dirigere lo sguardo anche nel momento della catastrofe.

Finchè durò questa concezione in tutta la sua gravità, ossia finchè rimase collegata con la salda fede nella divinità del mondo, non poteva diventar pericolosa per la moralità. Era questo il tempo nel quale l'uomo poteva guardar il mondo e la propria esistenza nello specchio del mito genuino. Allorquando invece più tardi il pensiero fattosi indipendente cominciò a protestare contro l'idea che dalle potenze superiori potessero derivare altri impulsi che non fossero morali e benefici; allorquando lo sguardo indagatore affondò nell'interno dell'uomo e cercò là il motivo di tutte le colpe, allora si ribattè ad un'Elena (Euripide, Troiane, 988):

« E il tuo cor, la tua mente in rimirarlo (Paride)
Si fe' Venere a te.... ».

Il senso della colpa nel cuore umano è molto più antico della tragedia stessa. Appartiene alla mistica teosofica, che al posto del grande mito genuino ne pose un altro. Non possiamo dire con esattezza dove sia nato. Certo è che il suo significato nei secoli postomerici non

è trascurabile. Ma non bisognerebbe mai dimenticare ch'esso era assolutamente estraneo allo spirito che impronta le grandi creazioni greche. La dottrina di codesta mistica considerava la natura umana in fondo corrotta. Questa triste situazione risaliva ad una condanna antichissima di tutto l'uman genere. V'era un mondo divino al quale esso apparteneva misteriosamente, e dal quale era decaduto in questa notte dell'errore e del male. Ma questo regno divino volle aiutarlo a ritornare a lui, e gli rivelò per questa ascesa una via sacra. Questa conversione religiosa, di cui abbiam qui tracciati i tratti principali, si compì in forme svariate presso vari popoli. Per la maggior parte degli storici della religione è ovvio ch'essa significa un progresso deciso, un rischiaramento ed approfondimento del pensiero morale e religioso. La rappresentazione di Dio si fa più grandiosa e pura, quella dell'uomo medesimo acquista importanza. Pertanto anche il pathos che risuona in questa sfera, è fatto per indicare esservi qui qualcosa di spezzato, di lacerato, e che può ridiventar uno, soltanto attraverso la pena e la lotta. Finchè sussisteva l'originaria totalità, l'uomo non sentiva il bisogno di scavare nel suo intimo, perchè egli trovava fuori di sè il grande mito nel quale era lui stesso implicato e che tutto univa formando. Come poi questa sicurezza, che assomiglia all'abbandonarsi che fa il bambino nelle braccia materne, potè o dovette andar perduta, non va chiesto, ma quella sicurezza stessa dobbiamo cercare di rappresentarci in tutta la sua sfera d'esistenza.

Nel bel mezzo di questo mondo, pregno di forme divine, sta l'uomo, non quale straniero, sibbene diretto e legato ad esse e da tutti i suoi organi ricevendo ed aspettandosi da esse conoscenza e decisione, successo ed insuccesso, piacere e dispiacere. Egli è bensì cosciente delle forze del suo spirito e del suo animo come di quello

del suo corpo. Conosce qualcosa nel suo intimo che noi chiamiamo anima: la chiama θυμός. Distingue nettamente questo uomo interiore dall'esteriore. Nei momenti del pericolo parla anzi a lui come ad un fratello o compagno (cfr. Iliade, 11, 603). Una volta anche Ulisse parlò al suo cuore, quando nella notte prima della battaglia coi Proci, fremente d'ira per la risata insolente delle ancelle, « latrava » come cagna ch'è pronta ad avventarsi per difendere i suoi cagnolini se « un ignoto spunta », e disse: « Pazienza, cuor mio! Hai già sopportato di peggio! » (Odissea, 20, 17; cfr. v. Wilamowitz, Die Rückkehr des Odysseus, 189 ss.). Ma questa interiorità non ha linguaggio, si anima ma non interpella mai l'uomo. Non ha un mondo per sè; le manca in certa guisa la terza dimensione. Il suo mondo è fuori: il grande mondo della vita. Perciò non v'è nè può esservi un mito dell'anima, chè l'anima ha, per così dire, solo una faccia volta all'esterno, al mondo formato, non all'interno, non ad un regno per lei invisibile ed inaccessibile. Colui che appartiene ad una cultura posteriore può difficilmente liberarsi dal pregiudizio che questa situazione dipenda da una mancanza di profondità e di penetrazione. La chiama primitiva od ingenua e considera le rappresentazioni che appaiono in seguito, risultato di sviluppo e perfezionamento. Ma la carenza non deve venir cercata nella mentalità d'allora, sibbene nella nostra poca comprensione. All'antico quadro d'esistenza non manca nulla, è perfetto e completo. Quei tratti, che si trovano mancanti, lo avrebbero distrutto. Non s'aggiunsero ad esso, come ci s'immagina, onde arricchirlo ed approfondirlo, bensì poterono penetrare solo dopo la sua rottura, quali elementi essenziali di un nuovo quadro del mondo con un nuovo centro e nuove proporzioni. Se l'uomo interiore non ha nell'antica concezione del-

l'esistenza nessun mito per sè, ciò significa ch'egli era perfettamente implicato ed interessato nel mito del mondo in un'unica forma chiusa. Ciò ch'egli esperisce non è un possesso della sua anima, fondato nella profonda solitudine od in un amorfo al di là affine all'anima, sibbene un pezzo di mondo, ch'ha il suo luogo ed il suo senso vivo nel grande mito. E con ciò non difetta, come parrebbe a prima vista, di profondità. Chè la medesima sensibilità che noi usiamo onde indagare le profondità dell'anima, vien qui adoperata per il mondo e le sue formazioni, e ritrova nelle loro immagini, con tale fedeltà, i tratti di ciò che venne vissuto, che anche noi, assuefatti a tutt'altra forma di pensiero, ci sentiam presi dalla verità di ciò che vien contemplato. Ed ellora ci accorgiamo con stupore, come un tempo fu possibile interpretare ciò che noi vogliam capire immergendoci nel nostro io interiore, dal mondo circostante concepito in tutta la sua ampiezza e profondità; e ci accorgiamo con ammirazione che con ciò nulla andò perduto del suo contenuto, sibbene venne sublimato in maestà — mentre noi con la nostra psicologia siam sempre in pericolo di perderci in minuzie e svanire nel nulla.

Quest'èra vide molto chiaramente come l'uomo, finchè non è sottoposto ad una costrizione esteriore, vien determinato da inclinazioni e convincimenti. Ma questi impulsi non ci dirigono verso l'interno ad un centro sensibile, ad una volontà fondamentale, bensì verso l'esterno, alla vastità del mondo. Ciò che noi sentiamo nel momento risolutivo come motivi, son qui, per chi li riconosce, gli dèi. In essi, e non nell'animo umano, è la radice e la causa più alta di tutto quanto d'importante si compie nell'uomo. Ossia egli si sa circondato da un grande essere e dalle sue forme viventi. Quali siano que-

ste forme è la domanda più importante. Quand'egli le conosce, conosce sè stesso, chè il contatto con esse è il momento della decisione, ch'egli esperisce or da una parte or dall'altra. Ben lungi quindi dal restringersi nel soggettivo e fermarvisi, dal divenir ad un tempo malsicuro e presuntuoso, egli spazia nell'oggettivo ed essenziale, nell'essere del mondo e quindi nel divino. E ciò vale in ugual misura per il bene ed il male, la fortuna e la disgrazia. Anche la sfera dubbia e fatale che lo attira è regno e figura di un dio, e quando il suo incantesimo lo ha strappato dall'ordine e dal dovere, allora egli può, dolendosi di quanto è accaduto, far appello al potere e pensare alla grandezza di codesta sfera. Per quanto amaramente egli abbia a deplorare il suo operato, non lo tormenta la coscienza, che la decisione non fu la sconfitta della celata buona volontà in lotta contro le cattive inclinazioni.

Anche il giusto, il meritevole, l'amore e tutto ciò che vien richiesto all'uomo in nome della bontà ha la sua realtà oggettiva al di sopra dell'uomo ed è perciò cosa che riguarda meno l'intenzione il sentimento la volontà che non il chiaro intelletto. Questo s'oscura non appena l'uomo si lascia adescare da qualcosa che, pur avendo posto degno nel regno degli dèi, è invece di danno alla sua vita ed al suo onore.

Ha destato sovente meraviglia che il Greco tenda a cercare il motivo della risoluzione morale non nella volontà, ma nella conoscenza. Oggi questa concezione è stata giudicata falsa. Strano! Come se essa potesse sussistere in sè e venir giudicata prima che sia stata presa in considerazione la totalità di una concezione del mondo, nella quale essa ha il suo significato come parte. Chi capisce l'oggettività della concezione del mondo dell'antica Grecia, chi sa seguire codesto sguardo

diretto all'esterno e non all'interno, al mito del mondo e non al mito dell'anima, dovrà concludere che qui s'afferma la conoscenza e non la volontà o la sensibilità. Nel mondo delle forme oggettive giustizia ed onore, prudenza ed equilibrio, delicatezza e leggiadria, non sono affatto in prima linea sensazioni armoniche soggettive, o modi di comportarsi personali, sibbene *realtà*, forme permanenti di essere, che possono farsi incontro all'uomo in ogni momento importante con una loro essenzialità divina. Perciò non è per il Greco tanto essenziale il sentire questo o quello, come il *conoscerlo* e *capirlo*. Chi agisce amorosamente nobilmente o giustamente « *sa* » l'amore, vuole il nobile e il giusto. Son per lui qualcosa di cui egli ha nozione, mentre altri non l'hanno. È pure possibile ch'egli non l'abbia sempre avuta, ma che gli si sia rivelata attraverso la scienza o l'esperienza. Il nostro linguaggio medesimo ci rammenta che noi non siamo al tutto lontani da questa concezione, ma che abbiamo piuttosto alcuni punti di contatto con essa, e c'è quindi possibile di penetrarla più intimamente. Nella lingua greca invece essa è, già in Omero, assolutamente dominante: Qui il comportamento morale si fonda meno sui concetti del sentire o dell'essere disposti, che su quelli del sapere e capire. Se noi diciamo di alcuno che « pensa » giusto, in Omero si direbbe che « sa il giusto ». Lo stesso modo d'esprimersi vale per tutto ciò che noi siam usi abbracciare sotto il concetto dell'intenzionalità. Un uomo che ha delle intenzioni amichevoli è un uomo che « sa l'amichevole ». Nell'espressione quindi non v'è nessuna differenza se qualcuno ha una lodevole intenzione o se « sa » una saggia soluzione.

Non occorre dire che non bisogna intendere con ciò un sapere concettuale. Non doveva forse essercene un altro — e per l'appunto quell'« altra specie di co-

noscenza » (ἄλλο γένος γνώσεως) ch'è, secondo Aristotele, inscindibile dalla virtù (cfr. Arnim, Das Ethische in Aristoteles' Topik, Sitzungberichte der Akademie der Wissens. in Wien 1927, p. 30)? È un concepire per nulla razionale, pur essendo ben distinto dalla sensazione, dal desiderare e appartenente piuttosto al regno dell'illuminato, dell'intelletto, della conoscenza. Il fatto che fosse proprio questo lato del problema morale a venir preso in maggior considerazione dai Greci, non indica per nulla un irretimento nel razionale; ci fornisce piuttosto la miglior testimonianza sull'oggettività della loro intuizione e del loro pensiero. Non hanno neppure un termine specifico indicante la volontà; l'espressione che significa propriamente la mente (γνώμη) vale anche per la decisione.

È dunque cotesto « sapere » a venir oscurato o a mancare totalmente quando l'uomo si lascia trascinare nell'incongruente o fatale. Il Greco d'Omero non pensa ad inclinazioni buone o cattive. La volontà di godere o d'esser potente non è per lui cosa nè buona nè cattiva, sibbene cosa naturale. Anche il più nobile di loro la possiede, ed essa può accrescersi in lui fino a passione che minaccia di rovesciare ogni cosa. Ma egli ha pure un alto sapere sulle forme nobili e significative della viva esistenza, una conoscenza, che non appartiene ad un intelletto calcolatore, sibbene allo spirito intuente, una coscienza delle principali ed eterne realtà — o dèi — che, non appena è chiara, si fa immediatamente volontà e pone dei limiti agli appetiti del cuore. Vi sono però momenti nei quali questa coscienza è oscurata o spenta del tutto. Allora l'uomo cade nella colpa e nella disgrazia. L'abbaglio però, come ogni cosa decisiva, è opera della divinità.

Questa mentalità, caratterizzata come diretta al-

l'esteriore, non è altro che la mentalità mitica. La sua oggettività include pure l'uomo ed il suo mondo sperimentale. Nelle sue gioie e pene, nelle sue brame e cognizioni si rispecchiano le forme originarie. Ma la volontà, buona o cattiva, è inesistente. Il divino è la pura forma del mondo, la sua interpretazione, il suo mito. Qui non può nascere il pensiero di astrarsi dal mondo per volgersi alla divinità. L'esistenza del mondo non si perde nella divinità. L'uomo, al quale questa divinità si rivela, non è un momento di trapasso ad un mondo superiore. Non è così come se un altro parlasse od agisse dentro di lui, o fosse in lui con un sentimento, una volontà, una conoscenza non suoi. Il mistero del contatto tra il divino e l'umano sarebbe in tal caso distrutto. Riconosciamo la meravigliosa chiarezza dello spirito greco nel suo mito, ch'è *per l'appunto* mito *di questo* mondo e *di questo* uomo. I suoi quadri che ci mostrano dèi od azioni di dèi, hanno anche per noi un'irresistibile forza convincente, e questo carattere di verità rimane ugualmente, crediamo noi o no a questi dèi ed al loro potere. Se nelle altre religioni l'appello alla divinità significa molte volte solo un'alterazione dell'esperienza, qui assistiamo al prodigio di una perfetta coincidenza tra conoscenza e fede. Il quadro più fedele della realtà è al tempo stesso la più vivace testimonianza per l'esistenza degli dèi.

4.

Per l'interpretazione religiosa degli avvenimenti naturali, a cui accennammo più sopra, seguono ora alcuni esempi presi da Omero.

Triste e sgomento Ulisse guardava (Iliade, 2, 169 ss.) i soldati greci che s'accalcavano selvaggiamente onde

affrettare la partenza. Solo per tentarli, Agamennone aveva consigliato di abbandonare la folle impresa e far ritorno ai cari lidi. Il poeta qui caratterizza Ulisse con una parola che pone il suo senno e la sua ingegnosità accanto a quella di Zeus (169: Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος). Ma proprio mentre tali doti paion esser sul punto di abbandonarlo, si mostreranno invece magnifiche. E ciò accade perchè al fianco dell'uomo il cui senno è pari a quello di Zeus, compare la prudente figlia di Zeus, ella, che era nata dal capo del « saggio » (μητίετα), che « sorpassa » di gran lunga tutti i numi per la forza dell'inventiva (Odissea, 13, 298). Gli mette viva sotto gli occhi l'onta del vile ritorno in patria — ma era ciò per l'appunto che tanto gli gravava sul cuore — e lo anima ad andare senza indugio e senza preoccuparsi d'altro fra la sua gente, a prender i soldati l'uno dopo l'altro e farli desistere con parole convincenti dal mettere in esecuzione il loro progetto. Fa tutto ciò, come verrà narrato in seguito, con grande abilità e successo. Così ella appalesa il suo proverbiale consiglio, tanto celebrato, mediante il quale in ogni momento difficile suggerisce il giusto. Ma quello che si può definire come una trovata, è in verità l'ispirazione del saggio da parte della sua celeste accompagnatrice, la dea dall'occhio acuto e chiaro. Ode la sua voce e si mette subito all'opera. Nulla sappiamo dell'apparire e sparire della dea.

Allo stesso modo Atena fa sì che un altro suo prediletto, Diomede, decida per il meglio (Iliade, 10, 507 ss.). Insieme ad Ulisse aveva nottetempo attaccato il campo di Reso. Mentr'egli uccide a destra e a sinistra i soldati dormenti, Ulisse scioglie i destrieri del re e li mena via. Ora è tempo di mettersi al sicuro, e Ulisse fa segno al compagno. Ma Diomede ha un momento d'esitazione fra il trascinar via il carro del re o continuare l'eccidio dei Traci.

Mentre è così sospeso, Atena appare a lui improvvisamente e lo esorta a sollecita partenza: possono sorprenderlo da un momento all'altro i Troiani. Anche qui la dea appare quand'egli è nell'incertezza. Dà il pensiero decisivo, l'ispirazione che salva nel momento del pericolo. Senza por tempo in mezzo — e qui non si parla più della dea — Diomede ratto inforca un cavallo, Ulisse l'altro e se ne vanno. Già stava svegliandosi uno dei Traci chiamando coi suoi lamenti i Troiani in aiuto.

Similmente, ed in parte con le stesse parole, vien narrato come Atena parla al furioso Achille la voce della ragione (Iliade, 1, 193 ss.). Soltanto che questa volta l'illuminazione si fa visione. Il leone furibondo si sente improvvisamente toccato sulle spalle, si gira ed incontra le fiamme degli occhi divini. Riconosce subito Atena e le affida il suo cuore bramoso di vendetta. Ella lo consiglia a dominarsi mantenendosi saggio e dignitoso. Ed il violento ubbidisce. Tutto ciò fu l'affare di un momento. Nessun altro potè veder la dea, nessuno s'accorse del dialogo. Prima che ella cominciasse a parlare Achille stava per sguainar la spada; quando finisce, la rinfodera e Atena sparisce. Aveva fatto in modo ch'egli scegliesse il ragionevole. Ma anche questa volta ella era venuta mentr'egli era indeciso sul da farsi, ed una delle alternative fu appunto quella che poi la parola divina gli suggerì e chiarì. L'intervento di Atena determina quindi il pendere risoluto della bilancia per un dato sentimento e pensiero.

È particolarmente interessante osservare come la produnte consigliera divina desta in Telemaco il pensiero che sia giunto il tempo di lasciar Sparta e tornare in patria (Odissea, 15, 1 ss.). Era questi da lunga pezza ospite di Menelao ch'egli era andato a visitare onde ricercare il padre scomparso. Nel frattempo i Proci

avevano intensificato sempre più ad Itaca la loro orgiastica vita, e nessuno poteva sapere se non stesse per accadere qualcosa d'irrimediabile. Fu allora che Atena comparve una notte al capezzale del giovinetto rimproverandogli d'esser stato così a lungo assente dalla patria, senza darsi pensiero del come si svolgevano le cose nella casa paterna. Avrebbe dovuto affrettarsi, se voleva trovar ancora la madre a casa, chè ell'era già premuta anche dai parenti a passare a nuove nozze. E avrebbe anche potuto darsi ch'essa avesse a portar con sè qualcosa del patrimonio famigliare; egli sapeva bene come poco ci si possa fidare della donna, quando si volge verso un altr'uomo! Dopo queste premesse, la dea dà ancora a Telemaco alcuni consigli minuziosi pel viaggio di ritorno, dopo di che scompare. Il giovinetto spaventato sveglia immediatamente i compagni di viaggio. Non vuol perdere più un istante, ma partire subito la notte stessa, senza neppure congedarsi. — Si biasimò questa narrazione. Si trovò inconcepibile che Atena potesse sospettare in tal modo di Penelope; inconcepibile pure la mancanza di senno di Telemaco, che vuol andarsene via così in piena notte come un ladro o un malfattore. Eppure tutto ciò risponde a meravigliosa verità, non appena noi ci trasportiamo nell'anima del giovinetto e consideriamo le cose dall'interno. Prima di tutto è importante il fatto che anche qui la dea non appare senza preparazione, ma dà solo espressione verbale ad un pensiero ch'era già in cammino. È notte: l'amico di Telemaco giace al suo fianco profondamente addormentato, questi però non può dormire, tormentato dal pensiero del padre, sempre tanto rimpianto, e pel quale egli ha intrapreso questo viaggio — tutto ciò vien esplicitamente osservato dal narratore. Improvvisamente sente gravare sull'anima il pensiero della lunga assenza da casa e della situazione

ch'egli ha lasciata dietro a sè. La notte dilata ogni pensiero fino all'infinito e fa d'un cruccio un immenso fantasma. È dunque da stupire se l'insonne si scalda la testa, e va così lontano con le sue paure da creder capace la madre di un'azione, che in pieno giorno gli parrebbe incredibile e ridicola? È da stupire, s'egli alla fine perde completamente il controllo e vuol partire immediatamente, senza aspettar neppur l'alba, onde almeno cortesemente congedarsi dal suo ospite? Penso che il poeta ci ha offerto qui un eccellente quadro psicologico. Verso la conclusione caratterizzò poi ottimamente (45) il suo eroe mediante un piccolo tratto, che da tempo si ritiene essere una cattiva aggiunta, perchè si ripete testualmente nell'Iliade (10, 158) e par avere il suo senso solo colà. Dopo la concione della dea, Telemaco sveglia l'amico urtandolo col piede. Perchè?, ci si chiede, dal momento che giace accanto a lui e può prenderlo per la mano? Lo si capisce nel vecchio Nestore dell'Iliade, che sta ritto davanti a Diomede addormentato ai suoi piedi e non vuol chinarsi, ch'egli lo desti con un calcio. Non c'è dubbio. Ma è appunto perchè Telemaco è eccitatissimo che urta il compagno col piede invece di prenderlo gentilmente per un braccio. Non si può mostrare più chiaramente il suo stato d'animo. Ed Atena? Che ha fatto perchè il desiderio del ritorno si sia manifestato con tanta violenza in Telemaco? Ha dato forza costringente al pensiero della patria. La sua voce divina e l'espressione di questo pensiero sono in fondo una sola ed identica cosa. L'uomo moderno però bisogna che traduca ciò che qui accade prima nella sua rappresentazione psicologica, per poter poi riconoscere la verità.

Vediamo subito non esser qui il caso di pensare ad un'alternativa tra indipendenza umana ed influenza od

incitamento da parte della divinità. Ciò che l'uomo vuole e fa, è egli medesimo e la divinità. Tutte e due le cose son vere ed alla fin fine son la medesima cosa. Qui siamo in tutt'altra situazione dell'Elena di Euripide, dove si dice: « Allorquando tu lo vedesti il tuo senno si fece la dea dell'amore; chè ogni follia si chiama, per i mortali, Afrodite » (v. p. s.). Medonte (Odissea, 4, 712) dice a Penelope di non saper se a Telemaco fu data da un dio la spinta per il viaggio o se vi fu indotto dal suo proprio volere: gli si para dinnanzi una doppia possibilità: un tal qual comando senza per altro che la volontà di Telemaco ne subisca violenza (cfr. anche Odissea, 7, 263; 9, 339). L'aedo dell'Odissea (22, 347) esprime in bellissime parole per l'appunto come ciò che parte dall'uomo « medesimo » ha la sua origine negli dèi: « Non ebbi maestro; Dio mi piantò nel cuore tanta ricchezza di canto ». In questo senso si dice « autodidatta » (cfr. anche Odissea, 1, 384). Talvolta vien posto in rilievo accanto alla volontà degli uomini anche l'impulso dato dagli dèi. Dice Diomede a proposito di Achille e del suo entrare in campo: « Tornerà a combattere quando lo inviterà il suo cuore e un dio ve lo sospingerà » (Iliade, 9, 702). E Fenice ammonisce Achille dicendo: « Non imitar codesto esempio o figlio », ed aggiungerà: « nè vi ti spinga un maligno demone » (Iliade, 9, 600). Questi accostamenti non presuppongono affatto che l'uomo all'occasione debba contare solo sulle proprie forze. Così non va inteso neppure l'ammonimento che Peleo dà al figlio prima del viaggio: « Figlio mio, Atena ed Era, se loro aggrada, ti daran forza; ma tocca a te a domare in petto il tuo cuore superbo » (Iliade, 9, 254). Chè in altri punti l'intervento divino riconduce precisamente ad un dominio di sè stessi. L'allusione al tocco divino fa risaltare il

momento della decisione, senza voler con ciò differenziare, quale sia il puro umano in contrapposto ad un intervento divino, l'inclinazione preesistente a questa azione. Bisogna capire in questo senso anche il racconto dell'Iliade (15, 603), quando Zeus, onde condurre a termine i suoi piani, sprona Ettore già pronto alla lotta ad attaccare le navi greche. Aiace dopo l'insuccesso del tentativo di riconciliazione dichiara esser giunto il tempo d'andarsene: « Achille s'è indurito in petto il cuore superbo, nè lo commuove l'amicizia dei buoni compagni »; subito dopo si volge ad Achille medesimo: « un'ira inesorabile e malvagia ti posero in petto gli dèi a motivo di questa fanciulla » (Iliade, 9, 629 ss.). La seconda formulazione del fatto è solo più solenne e grave della prima che non intende affatto di contraddire: la durezza del cuore di Achille è altrettanto effetto dell'azione divina quanto di indurimento spontaneo.

Si capisce che questa concezione, per quanto vincoli strettamente l'uomo alla divinità, pure non significa ch'egli sia in senso vero e proprio non libero. E tanto meno può nascere l'impressione di mancanza di libertà, in quanto l'agire dell'uomo vien messo in rapporto con le condizioni della sua volontà. Non fu soggiogato da una volontà o da un sentimento a lui estranei, allorquando egli scelse il peggio; e non furono neppure i suoi nobili sentimenti a mostrarsi impotenti di fronte alle inclinazioni più elementari. S'appannò solo in lui il chiaro occhio dello spirito per il bello, il giusto ed il ragionevole — tre grandi realtà. Perciò una nobile donna come Elena potè cadere; il cinto di Afrodite ha il potere magico di toglier il senno anche ai più ragionevoli (Iliade, 14, 214). Il misterioso oscuramento del l'occhio spirituale è la via attraverso la quale la divinità mena fin nell'abisso l'uomo destinato a cadere. Ciò

s'esprime in modo mirabile nel coro dell'Antigone di Sofocle (620):

.... Ha di saggezza acume
Quel ricantato detto:
Uom cui spinge a ruina avverso nume
Per bene il mal figura....

E gli scolii aggiungono il motto: « Quando un dio vuol far del male ad un uomo, comincia col confondergli la mente mediante la quale pensa »,

Caso famoso è l'offesa inferta da Agamennone ad Achille, che fu causa d'indicibili guai per i Greci. Al momento della riconciliazione solenne dopo la morte di Patroclo — Achille aveva dovuto pagare col sacrificio dell'amico prediletto la sua irriconciliabilità — Agamennone dichiara ai Greci colà riuniti (Iliade, 19, 85 ss.) d'aver già dovuto subire da loro amari rimproveri pel modo col quale s'era comportato per il passato: « Ma, dice, non son colpevole, lo son piuttosto Zeus e la Moira e le Erinni vaganti nelle tenebre, che all'assemblea m'offuscarono la mente, il giorno in cui rapii ad Achille il suo premio. Cosa avrei potuto fare io? Una dea dispose tutto ciò: la venerabile figlia di Zeus, Ate (Ἄτη), la funesta che induce tutti gli esseri in errore ». E continua a narrare com'ella nocque ad altri, come Zeus medesimo sia caduto vittima del suo inganno ed abbia lungamente sospirato quando gli toccò di assistere alle conseguenze del suo gioco crudele. « Così a mia volta, allorquando il potente Ettore massacrò i Greci presso le loro navi, dovetti rammentarmi di quell'errore che un giorno mi aveva tratto in inganno. Ma se allora errai e Zeus mi privò della ragione, voglio far ammenda onorevole ». Ed Achille stesso rafforza questa concezione,

esclamando dopo essersi riconciliato (270): « Padre Zeus, come offuschi lo spirito dei mortali! Mai l'Atride avrebbe potuto muovere il mio cuore a sì terribil ira, nè mio malgrado rapirmi la fanciulla. Ma Zeus aveva decretato che molti Achei avessero ad andar incontro alla morte ».

Riman sempre inspiegabile come Elena abbia potuto abbandonare patria marito e figlia per seguire in terra straniera il bel forestiero. Solo una divinità aveva dovuto turbare in tal modo il suo senno: Afrodite, che incanta i cuori; e dietro a questa potenza stava la volontà degli dèi, ch'avevan decretato la guerra. L'Odissea rammenta (4, 260 ss.) il momento nel quale da Troia, volto il cuore alla patria, dice: « .... Piangevo la cecità della quale m'aveva colpita Afrodite, allorquando mi sospinse lungi dalla terra natale facendomi dimenticare la figlia ed il talamo e lo sposo, al quale niuno sta a pari in saggezza e beltà ». E nella scena, a ragione tanto ammirata, dell'Iliade, dove gli anziani di Troia in vista del campo di battaglia intriso di sangue rimangon stupiti di fronte alla bellezza della donna fatale, il vecchio Priamo la interpella così (3, 162): « Vieni, figlia diletta, e siedimi accanto onde tu possa vedere il tuo primo sposo ed i parenti e gli amici. Presso di me non hai colpa alcuna, gli dèi solo han colpa che scatenarono contro di me questa lagrimosa guerra coi Greci ». Elena medesima ha parole amarissime nell'Iliade per sè e la propria azione, ma anch'essa fa risalire l'origine di tutti i mali agli dèi (6, 344 ss.). — Così vien pure giudicata l'infedeltà di Clitennestra. Non sarebber valse le arti di Egisto a traviarla, chè ella aveva nobile mente finchè la volontà dei numi la diede nelle mani di lui (Odissea, 3, 264 ss.).

Se però l'uomo decide secondo giustizia, son ancora

gli dèi che lo illuminano. Il vecchio Fenice, che nell'Iliade (9, 448 ss.) parla ad Achille, ha in gioventù esperimentato chiaramente questo intervento divino. Egli soffriva della maledizione del padre e stava maturando il pensiero di vendicarsi uccidendolo; ci dice allora come un dio pose fine alla sua ira, facendogli presente quanto male gli uomini avrebbero detto di lui e come sarebbe stato terribile portare fra gli Achei il nome di patricida. L'ira voleva spingerlo ciecamente al delitto, ma vi s'intromise il pensiero dell'orrore dell'azione compiuta ed ebbe il sopravvento sulla passione. Questo pensiero, che s'impone con tanta forza all'anima sua, era opera della divinità.

Anche all'infuori della sfera morale vigilano i numi in tutti i momenti decisivi dell'uomo, gli arrechino essi fortuna o disgrazia. Ne abbiamo già avuto parecchi esempi. Ulisse dice al figlio come al momento buono gli farà cenno col capo e quello sarà il segno di dar mano alle armi; ciò avverrà non appena la consigliera Atena lo inspirerà (Odissea, 16, 282). L'Iliade racconta che ad Ettore sarebbe riuscito d'incendiare le navi dei Greci se « Era non avesse infuso ad Agamennone l'idea di stimolare personalmente gli Achei alla resistenza » (8, 218). Il naufrago Ulisse che stava ponendosi in salvo verso l'isola dei Feaci si sarebbe fracassate le ossa contro gli scogli della costa battuti fragorosamente dalle onde in tempesta, se l' « occhiazzurrina » non gli avesse « infuso nuovo pensiero » sul come condursi per resistere all'ira dei flutti; sarebbe poi certamente perito se la dea non gli avesse data la presenza di spirito di cercare e trovare la via onde approdare (Odissea, 5, 427, 437). Sovente però l'uomo sceglie al momento buono il contrario di quel che dovrebbe, trascinando alla rovina sè stesso e gli altri. Anche ciò è opera della divinità. Come

pone in cuore i pensieri e desideri buoni, così fa anche dei malvagi e fatali. Achille aveva ammonito Patroclo di accontentarsi di liberare il campo intorno alle navi e non seguire il nemico nella pianura, dove lo minacciavano pericoli ai quali non era preparato. Ma inebriato dalla vittoria, Patroclo dimentico del buon consiglio attacca i Troiani: « Stolto! avesse pensato alle parole del Pelìde, avrebbe schivato la morte fatale. Ma il piano di Zeus è superiore all'umano pensiero! E fu Zeus ad infiammar il cuore in petto a Patroclo » (Iliade, 16, 685 ss.). Dopo la caduta di Patroclo, mentre Achille s'alza gridando al par di leone, Polidamante aduna i Troiani e dà il consiglio ragionevole di sgombrare il campo e ritirarsi dentro le mura della città. Ettore però, che aveva fiducia nella vittoria, rifiuta aspramente la proposta: « E i Teucri l'acclamarono. Gli stolti! Chè Pallade Atena tolse loro il senno, cosicchè ascoltano Ettore il quale mal li consiglia e non dan retta all'ottimo avviso di Polidamante » (Iliade, 18, 310).

La concezione omerica non fa della decisione umana alcunchè di coattivo. Essa rimane ciò che l'uomo ha esperimentato in sè e il conoscitore dell'anima può descrivere. Ma proprio in quanto tale proviene da Dio. E l'uomo è e non è l'autore della sua decisione. Omero affronta i problemi eterni della libertà e della responsabilità con questo senso religioso e ad un tempo largo e libero senza cavillare indiscretamente, nè cercare d'aver ragione ad ogni costo. Chi ha sbagliato deve confessarlo e portar pure le conseguenze del suo operato. Ma non fa mestieri ch'egli si tormenti, chè, malgrado ogni responsabilità e conseguenza, la sua azione è innalzata fino al grembo degli dèi.

Se l'uomo vien così inquadrato per volontà e pensiero nella forma universale divina, quanto più lo è pel

potere. Ogni riuscita è nelle mani di Dio. Ed ognun sa quanta parte hanno le potenze superiori nelle leggende e nelle storie dei popoli. Ma la coscienza di Dio propria della stirpe d'eroi, ch'abbiamo imparato a conoscere attraverso ad Omero, non ha pari in tutto il mondo.

Non è certo in sè nulla di singolare che ognuno di questi eroi famosi abbia al suo fianco un eccelso dio protettore, nel quale confida per consiglio ed aiuto in ogni sua impresa. Qualcosa di simile ce lo narrano pure altri popoli; corrisponde del resto ad una sensazione universale che chi tutto in sè confida, ritenendo di poter riuscire senza l'aiuto della divinità, un momento o l'altro va in perdizione. Un esempio, preso da una vecchia saga, ce lo fornisce pure Sofocle nel suo Aiace (758 ss.). Allorquando il giovane eroe partì per la guerra ed il padre lo esortò a sottoporre sempre la sua brama di gloria alla divinità, rispose il tracotante ch'anche il miserello si fa potente in lega con gli dèi; mentr'egli confidava solo in sè stesso e voleva uscir vittorioso senza l'intervento di alcuno. E più tardi nella battaglia, quando Atena voleva animarlo all'attacco, risponde caparbio (785 ss.): « Signora, occupati solo degli altri Argivi, chè dove io mi sono non si fa breccia ». Impressionante è poi come la tragedia greca ci pone sotto gli occhi la triste fine dello sciagurato che credette di far a meno dell'aiuto divino. Ma, come dicemmo, questo pensiero è comune ad altre religioni.

Ciò che contraddistingue i Greci è la coscienza sempre viva della presenza di codesto divino, che mai abbandona l'uomo nè nella vita normale nè nel furore della passione eroica. Questi campioni fieri ed indomabili non dimenticano mai che non può venir lanciato un dardo, nè un colpo di lancia può colpire a morte senza l'aiuto degli dèi, e lo esprimono in momenti nei quali,

secondo il nostro modo di sentire, il pensare a questo non è conciliabile con l'eroismo. Un esempio: Achille si trova davanti ad Ettore che gli ha ucciso l'amico prediletto. Non vuol affatto promettere che il vincitore risparmierà il cadavere del vinto; un accordo fra loro è tanto improbabile quanto fra i lupi e le pecore. Le parole lanciate da Achille manifestano la brutale sete di vendetta, che finalmente si sazia, avendo la sua vittima a portata di mano, la preda che il più forte non vuol lasciarsi sfuggire. Sotto questa impressione esorta il nemico a radunar tutte le sue forze, chè non c'è più per lui via di scampo: « All'istante Pallade Atena ti soggiogherà con la mia asta! » (Iliade, 22, 270). Ma Ettore schiva la punta della sua lancia e si rivolge a lui deridendolo: « Mancasti il colpo! Le tue parole sulla volontà degli dèi non eran che ciancie scaltre, onde atterrirmi ed indebolirmi. Ma non pensare ch'io vigliaccamente abbia a volgerti il dorso: no, io muovo diritto all'assalto e se il nume te lo concede, devi trapassarmi con la tua lancia il petto ». E scaglia la sua asta. Ma lo scudo d'Achille respinge il colpo ed Ettore non ha altr'arma. Chiama il suo compagno perchè gli ridia l'asta, ma si trova improvvisamente solo; era stata Atena a trarlo in inganno sotto le spoglie dell'amico. Ora lo sa: « Gli dèi mi chiamano a morte! Un tempo mi furono amici e protettori Zeus e l'arciere suo figlio, ma ora m'afferra il destino. Non voglio però trapassare inerme e senza gloria, ma solo dopo un gran fatto del quale dovran pur parlare le future genti ». Con queste parole sfodera la spada e si getta sull'avversario.

Così il valoroso valuta le sue gesta, la gloria delle quali canteranno ancora le generazioni venture. Con forza e terribilità sovrumana Achille incalza i Troiani nel XXI canto dell'Iliade e la città sembra ormai persa senza

scampo alcuno. Agenore si risolve a farsi incontro a quel forsennato senza pari: « Non è forse anch'egli vulnerabile e non ha un'unica vita? Ma Zeus, il Cronide, è colui che gli accorda la gloria! » (570). Là dove si manifesta gloria o destrezza, lo sguardo si dirige sempre ai numi, che concedono o no il successo. Ce ne offrono alcuni esempi i giochi istituiti da Achille in onore del caduto Patroclo. Ogni successo od insuccesso si fonda qui sulla partecipazione degli dèi.

Ma ciò non basta. Questi uomini smaniosi di gloria non attribuiscono agli dèi solo quel tanto di fortuna che loro occorre, sibbene le loro forze e qualità medesime delle quali van fieri. Chiamasi momento donato da Dio quello dell'esaltazione, nel quale una meravigliosa vitalità anima tutti i movimenti. Ma pure dono di Dio è la facoltà di agire virilmente e sensatamente, persino la squisitezza del sentire che dà modo di mostrare la nobile natura. Risulta da ciò che anche quello da noi considerato espressione dell'essere personale, fluisce direttamente dalle mani di Dio. Pur dovendo questo modo di essere realizzarsi ogni volta con l'azione e in essa e non in un essere fisso ed interiore, pure, secondo la concezione greca del mondo, ha la sua realtà. Ogni azione però è sottoposta alle forze universali dell'accadere, le di cui forme eterne sono gli dèi.

Al buon Bellerofonte « gli dèi elargirono bellezza ed ammirevole coraggio » (Iliade, 6, 156). Vien rimproverato ad Ettore (Iliade, 13, 726) di credere, perchè i numi lo hanno fatto abile nel maneggio delle armi, di poter superare gli altri pure nel consiglio. « All'uno il dio largisce le opere guerriere, all'altro Zeus pone in cuore inclito senno, che va a profitto di molti uomini » (Iliade, 13, 726). Così pure Atena ha donato a Penelope il « suo talento a bellissimi lavori, buon senso e scaltra

ingegnosità » (Odissea, 2, 116). Dice poi Ulisse ad Eumeo presentandosi a lui come cretese di nobile progenie (Odissea, 14, 227): « furon mie delizie le navi, le lotte, le lancie ed i dardi, cose cattive che agli altri sembran orrende, ma a me care, chè i numi me ne avevan dato il gusto; così l'uno prende piacere a questo, l'altro a quello ». Strofio figlio di Scamandrio nell'Iliade (5, 51) vien detto « cacciatore famoso », che « la stessa Artemide ammaestrò a colpire le molte fiere che la foresta montana nutre ». Fereclo (Iliade, 5, 61) era industriosissimo in ogni sorta di lavori e « caramente diletto » ad Atena; se l'artefice sapeva dar forma a preziosissimi oggetti di metallo si era certi che « Efesto e Pallade Atena gli eran stati maestri nell'arte tanto ingegnosamente applicata ».

5.

Allorquando Ulisse nudo ed inselvatichito uscì fuor dal cespuglio, fuggirono le ancelle di Nausicaa da tutte le parti e rimase sola la figlia del re, alla quale « Atena mise in cuor coraggio e tolse dalle sue membra la paura » (Odissea, 6, 139). « Se loro aggrada Atena ed Era ti daran forza », disse il padre Peleo al giovane Achille che stava per partire alla volta di Troia (Iliade, 9, 254). Diomede ferito dallo strale di Pandaro volge una preghiera ad Atena, che lo esaudisce e « gli riempie il petto con l'invitta gagliardia del padre suo Tideo », di quel Tideo che era stato un tempo suo prediletto (Iliade, 5, 10, 125). Un'altra volta gli dà la forza di raggiungere un fuggitivo (Iliade, 10, 364); e quando Ulisse esorta Diomede a mostrare tutto il suo valore nel colpo macchinato per sorprendere Reso nel sonno, gli « spirò Atena robustezza virile ». Avendo Zeus deciso di concedere ad Ettore prima della sua fine ancora un istante di

gloria, eccolo invaso da spirito battagliero che innonda le sue vene di valore e di forza (Iliade, 17, 210).

Ardire e sconforto, l'uno e l'altro, al momento decisivo provengon dagli dèi. Combattono gli eroi nemici disputandosi il cadavere di Sarpedonte colpito dalla lancia di Patroclo. Zeus vuol ancora una volta conceder a Patroclo la vittoria e spingere i Troiani alla fuga. « Ettore fu il primo al quale mancò il cuore; montò sul carro e si diede alla fuga esortando pure i Troiani a fuggire, chè sapeva ciò che Zeus aveva decretato » (Iliade, 16, 656). E così il cadavere del principe licio, per la salvezza del quale Glauco aveva pregato con tanto fervore, rimane abbandonato. Glauco muoverà a cagion di ciò i più aspri rimproveri ad Ettore, per essersi ritirato davanti ad Aiace nella lotta intorno al corpo di Patroclo. Ma Ettore gli risponde: « Debbo chiamarti insensato, se dici ch'io non posso tener testa al grande Aiace. Invero non temo nè la battaglia nè il fracasso dei carri. Ma tutto governa il volere di Zeus: è lui che mette in fuga il prode medesimo e gli strappa la vittoria, se lo vuole, per poi spingerlo egli medesimo alla lotta » (Iliade, 17, 173 ss.).

Non può quindi neppure avere il diritto il guerriero di vantarsi del suo coraggio e della sua resistenza, così come chi agisce rettamente non può vantarsi della sua buona volontà. L'uomo, in ciò che è e può, ossia in ciò che da lui ed in lui prende forma, appartiene al regno dell'essere, che ha trovato la sua interpretazione nel mito divino.

E questo mito conserva il suo carattere di genuina interpretazione dell'accadere universale, pel fatto che ben di rado introduce qualcosa che, osservato dal di fuori, potrebbe venir designato come miracolo. Se tutto, visto dall'interno, si presenta prodigioso, di fronte ai

sensi par naturale e viceversa: ciò che noi vediamo e cerchiamo di comprender per naturale, è il *divino*.

E ciò anche per quei casi particolari — i quali verranno poi esaminati in seguito — dove un dio s'incarna per comparire dinanzi ad un protetto mortale e gli parla da amico ad amico.

L'incontro di Ulisse ed Atena dopo l'arrivo di lui in Itaca (Odissea, 13, 221 ss.) ci offre un quadro finissimo ed amabilissimo della famigliarità degli dèi, e ricorda vivamente alcune opere di pittura e di scultura che mostran la dea a fianco del suo eroe, partecipando alla sua vita ed animandolo. Ulisse era stato depositato dormente dai Feaci sul suolo della patria. Al suo risveglio si trova solo su lido sconosciuto, chè la dea aveva fatto sorgere tanta nebbia intorno a lui da rendergli irriconoscibile la terra tanto desiata. Egli allora esce in lamenti contro i Feaci che crede gli abbian giocato un brutto tiro e piange la patria perduta. Mentr'egli rattristato va errando sulla riva del mare, gli si fa incontro Atena sotto le spoglie di un nobile giovinetto, che custodisce le gregge del padre. Si rallegra Ulisse alla vista di qualcuno capace di fornirgli informazioni sul paese che lo ospita. Lo sconosciuto par meravigliarsi della sua ignoranza. Gli descrive con orgoglio l'eccellenza del suo paese celebre ovunque, ed infine fa il nome di Itaca. Ma il tanto provato Ulisse deve contenere la sua gioia. Per precauzione racconta al giovane una storia, inventando d'esser venuto da Creta e d'esser stato gettato su queste rive da un caso increscioso. Sorride allora Atena e lo accarezza amorevolmente, poi assume improvvisamente la sua vera figura, e lo sgrida perch'egli, malgrado la sua grande perspicacia, non seppe riconoscere l'amica divina. Allora Ulisse la supplica pel suo padre celeste di volergli dire la verità, teme che ella abbia voluto

trarlo in inganno affermando che egli si trovava finalmente in Itaca. E non s'offende la dea, anzi si compiace della prudente cautela dell'amico, e confessa che proprio questa qualità fa sì ch'ella gli s'accosti nella sciagura. Dopo di che dissipa la nebbia, ed Ulisse con gioia immensa riconosce l'un dopo l'altro gli antichi luoghi della patria. Entrambi siedono sotto un ulivo ed Atena invita il suo eroe a riflettere sul come disfarsi dei Proci, che senz'alcun riguardo la fan da padroni da anni in casa sua, mentre la sposa non sospira che il suo ritorno, e tien testa agli invasori importuni illudendoli con false promesse. Ulisse vede ora chiaramente con spavento cosa gli sarebbe accaduto se la dea non gli avèsse aperto gli occhi su questa situazione. Atena medesima imbastisce un piano di vendetta e vorrebbe essergli sempre a lato a dargli forza. Gli promette fedele assistenza; però vuol mutargli aspetto, dandogli quello di vecchio mendicante, ond'egli non venga riconosciuto da nessuno. Ordina poi che Ulisse si rechi dal guardiano di porci Eumeo, che gli rimase sempre fedele, e si faccia raccontare tutto quanto accadde in sua assenza. Ella medesima poi si sarebbe recata a Sparta per richiamare Telemaco che era andato colà onde informarsi del padre. Sorpreso, chiede Ulisse per qual motivo ella, che sapeva tutto, non avesse illuminato il figlio, ma lo avesse esposto a tutti i pericoli del mare, mentre il suo patrimonio veniva dilapidato da altri. Ma Atena lo tranquillizza; fu ella stessa a guidarlo ond'egli acquistasse nobile fama. Ora è a Sparta e sta bene e nel viaggio di ritorno sfuggirà a ogni pericolo. Dopo aver pronunciato queste parole tocca Ulisse con la verga e lo trasforma in vecchio mendicante. Dopo di che si allontana. Questa narrazione, considerata esteriormente, è piena di prodigi. Se però la osserviamo più da vicino il meraviglioso va

dileguandosi facendosi sempre più avanti il naturale. Com'è commovente il risveglio di Ulisse, che dopo tanto vagare per la prima volta dorme di nuovo sul patrio suolo senza sapere di esser a casa! Si guarda intorno. Il paesaggio gli par straniero. Quante volte le più belle speranze erano state crudelmente deluse! Poi ecco: paion cadergli le bende dagli occhi e riconosce felice con sempre maggior certezza luogo per luogo. Nella più intima concezione del poeta, tutto ciò accade per opera della dea che comincia col render irriconoscibile il luogo, per esser poi lei medesima ad illuminare in tutto e per tutto il suo protetto (190 s., secondo la lezione di Aristofane; cfr. v. Wilamowitz, Die Rückkehr des Odysseus). Ulisse incontra poi uno del luogo che gli descrive l'isola e nomina Itaca. Ma non vuol ancora credere ai suoi occhi. Tutto ciò accade dopo che la dea gli è apparsa in forma corporea, sotto l'aspetto di giovinetto. Dopo diecine d'anni di peripezie, solo, non visto, nella meravigliosa ora del ritorno, egli ha davanti a sè la sua dea. Era l'amabile sconosciuto. Ciò ch'ella gli aveva detto avrebbe potuto uscire altrettanto bene dalle labbra dello straniero, uomo. La dea però vi conferisce maggior peso. Il vantaggio vero che trae Ulisse da tutto questo dialogo con lei è la certezza d'esser assistito durante il combattimento. Non gli dà indicazione alcuna per la pericolosa impresa contro le forze preponderanti dei Proci. Gli fa solo sentire la necessità di meditare un disegno ed alla richiesta d'esser lei a foggiare il piano della vendetta, risponde solo assicurando la sua presenza. Ed ecco qui il miracoloso apparir naturale ed il naturale miracoloso. Solo alla fine accade qualcosa d'inspiegabile. La dea sa che Ulisse, onde imparare a conoscere la situazione di casa sua e scegliere il momento opportuno per agire, deve esser

irriconoscibile. La trasformazione è il solo miracolo che avviene in lui. Atena lo compie immediatamente prima di sparire. Ulisse assume l'aspetto di povero vecchio e non teme più che alcuno nella casa abbia a riconoscere in lui l'antico signore. Eppure anche tutto ciò è aderente alla semplice naturalezza! Eran passati decenni di guerra, di peripezie e sofferenze dopo la sua partenza.

Tale descrizione può darci un concetto esatto di quel che significava l'azione degli dèi in questa concezione del mondo. Siam sovente tentati di porre il vocabolo « fortuna » — nel suo senso più profondo e vasto, come lo usa lo Schiller nella poesia omonima — al posto dei nomi divini. « Come s'allaccia merito a fortuna », è proprio quel che ci vien fatto ogni volta di pensare per ognuna delle molte narrazioni. Qui si tratta realmente di merito. È per la sua intelligenza che Atena ama Ulisse e gli è sempre al fianco: e lo dice del resto essa medesima (Odissea, 13, 331). Per quanto sia certo che bisogna render grazie agli dèi anche di questi privilegi, qualcosa però deve pur partire anche dall'uomo, affinchè la divinità possa aver presa ed unirsi. Il divino non è nell'interno, nel cuore dell'uomo, ma fuori sulla via e l'uomo deve aprirsi onde incontrarlo. Le più belle narrazioni di chiari interventi divini l'appalesano con evidenza, e appunto perciò sortiscon effetto di verità. L'incredulo può dire che fu il caso a decidere là dove par accadere il miracolo. Non si può certo individuare logicamente il momento ove cessa l'azione umana e subentra la divina. Ma gli eletti ed illuminati l'intuiscono ad un certo punto della via con prepotente certezza fino ad elevarsi in casi particolari ad immediata intuizione della divinità.

6.

Il più illuminato è il poeta. Vede il fondo degli avvenimenti, anche allorquando chi vi partecipa non ne vede che la superficie. E sovente quando questi ha solo la sensazione d'esser sfiorato dalla mano divina, egli sa chiamare il nome del dio e conosce il segreto delle sue intenzioni. Questa differenza tra il profondo capire che gli è proprio e la coscienza dell'agente medesimo è una delle prove più lampanti della viva verità della sua religione. Il miracolo sta molto più in ciò ch'egli rivela ai suoi ascoltatori, che nell'esperienze delle medesime persone che vi partecipano. Queste intuiscono vagamente qualcosa di sovrumano oppure trovano tutto semplice e naturale. E chi vuole può anche accontentarsene; non si smarrirà, giacchè anche questo è vero.

Valgano alcuni esempi a mostrare come il poeta inspirato — e solo lui — può vedere il divino sfondo degli eventi.

Dopo la grande adunata di guerrieri si formano i ranghi per la battaglia. I soldati avevano accolto poco tempo prima con giubilo la proposta di rimpatrio, con la quale Agamennone intendeva solo tentarli, e c'era voluta tutta l'eloquenza di Ulisse per persuaderli a riprender le armi. Ora però non pensavan più che a lui. Era codesta l'opera di Atena che aveva, invisibile con la sua egida, percorso di volo le schiere degli Achei, infiammando i cuori di ognuno: « E tosto la battaglia si fece più dolce che il ritorno per mare alla terra dei padri » (Iliade, 2, 446). — Alla vigilia del giorno decisivo appare inaspettata Penelope nella sala degli uomini, dove trovasi pure Ulisse, incognito a tutti eccetto che a Telemaco. I Proci ammutoliscono sotto lo sguardo di lei. Non era mai apparsa così bella e ad ognuno arde

in cuore nostalgico desiderio. Ulisse la rivede per la prima volta in questo momento e la guarda con orgoglio ed amore. Sente com'ella lusinga i Proci con molte promesse, ma sa bene che il suo cuore è altrove. Ecco dunque la donna, intorno alla quale all'indomani infierirà la battaglia per la vita o la morte, magnifico premio, eccola presentarsi agli occhi dei tumultuosi pretendenti e del proprio sposo ammaliandoli tutti. Tutto ciò era stato voluto da Atena. Il poeta ci narra (Odissea, 18, 158 ss.) come avesse infuso a Penelope il pensiero di mostrarsi ai Proci. Come ad un tratto ella fosse scoppiata improvvisamente a ridere in modo strano, dicendo alle ancelle che si trovavan presenti che in quel giorno per la prima volta desiderava comparir dinnanzi ai Proci, per quanto odiosi le fossero. Voleva dire una parola a suo figlio delle sue preoccupazioni per i rapporti che egli aveva con essi. La governante le consiglia di asciugare le lagrime e cospargersi di unguenti. Ma Penelope non ne vuol sapere, e ordina solo di mandarle due ancelle, onde accompagnarla. Riman così qualche minuto sola. Allora Atena le invia dolce sonno; Penelope ricade sulla sedia e le sue membra si distendono nel riposo. Mentr'ella dorme, Atena s'affretta a cospargerle il viso coll'olio prezioso del quale si serve Afrodite quando va a danzar con le Grazie. Il suo corpo si fa più alto e fiorente, la sua pelle più bianca dell'avorio. Giungon cianciando le ancelle fino alla porta e Penelope si sveglia. Passa le mani sul viso stupita di aver dormito. Nessuno sa quel che accadde nel breve lasso di tempo. Ma la regale signora è raggiante di bellezza quando fra le sue ancelle varca la soglia della sala d'armi. Che cosa avvenne qui: un miracolo o il fatto più naturale? Il desiderio improvviso, del quale doveva meravigliarsi la stessa Penelope, era uscito dall'intima saggezza della sua na-

tura femminile, ed era stata precisamente questa la via della provvidenza divina. E non è forse anche il sonno qualcosa che, nella sua essenza come nei suoi effetti, ha ad un tempo del meraviglioso e del naturale? Quando Ulisse dopo infiniti guai e fatiche vien nascosto sul lido dei Feaci, narra egli stesso che un Dio « gl'infuse lungo sonno » (Odissea, 7, 286). Il poeta racconta il medesimo fatto con altre parole (5, 491): « Atena versò sui suoi occhi il sonno e gli chiuse le palpebre così da metter fine alle sue fatiche ».

Un altro quadro. Nel frastuono della battaglia anche il più forte può venir colto per avventura da un grande spavento. Così accadde al gigantesco Aiace (Iliade, 11, 544 ss.). Si fermò attonito, gettò lo scudo dietro le spalle e passo passo indietreggiò. Egli cedeva calcolando, volgendosi tratto tratto, ma cedeva. Il poeta dice che Zeus gli incusse nel cuore tale un terrore da sospingerlo alla fuga. Aiace potè mettersi al sicuro, ma Patroclo cadde disarmato nelle mani del nemico (16, 787). Nel mezzo della mischia Apollo lo avversa. Egli non lo vede, ma sente il peso della mano potente che lo percuote sulle spalle, la vista gli si abbacina ed è preso da vertigini. Apollo gli fa rotolar nella polvere il cimiero, la lancia gli si spezza fra le mani, cade lo scudo al suolo ed il dio gli allenta pur anco la corazza. Sbalordito, immoto, s'arresta ed Euforbo lo colpisce con la sua asta alle spalle. Riesce a far un ultimo sforzo per salvarsi, ma Ettore balza innanzi e lo trafigge con la lancia a mezzo il corpo. Ecco la fine della sua splendida e gloriosa carriera. Il destino di Patroclo ha qualcosa di terribile, è tanto più commovente quant'è più vicino al vero. Nessun nemico avrebbe potuto vincerlo, s'egli non fosse caduto vittima di una macchinazione demoniaca. Gli si oscura la vista, l'elmo cade rombando al suolo, l'asta va a pezzi,

l'armatura si scioglie. Ciò che noi chiamiamo demoniaco — il terribile incontrarsi di calamità esteriori ed interiori — è qui opera della divinità. Questa mette in balia delle armi del nemico, vittima senza più resistenza, colui che ne era stato designato dal destino. E l'invincibile viene colpito in quel punto medesimo, dove prima era stato percosso dalla mano divina fino a perder i sensi (791 e 606; cfr. pure 816). Non ha scorto l'apportator di morte, ma ora il morente sa e può ben dire all'esultante Ettore, che furono Apollo e Zeus a disarmarlo (845).

Anche Achille in ciò che lo colpisce (Iliade, 20, 320 ss.) non ha potuto osservare l'intervento della divinità. Solo un che di stupefacente gli dà a conoscere esservi in giuoco qualcosa di divino. Nel bel mezzo del duello con Enea, contro lo scudo del quale aveva appunto scagliato la sua lancia, s'accorge d'un tratto di aver la vista offuscata. Quando i suoi occhi riprendono a veder chiaro, l'avversario è sparito e la lancia che s'era fitta nello scudo, giace a terra ai suoi piedi. Sbarra gli occhi e bisogna ben che convenga esser anche Enea caro ai celesti. Ciò che era accaduto riman mistero. Ma al poeta è dato svelarlo. Poseidone s'era intromesso, aveva annebbiato la vista ad Achille ed aveva depositata a terra l'asta ch'erasi conficcata nello scudo del suo avversario. Aveva portato al medesimo istante Enea in fondo al campo di battaglia, e poi gli si era manifestato, per fargli presente quale stoltezza fosse voler lottare con un nemico a lui tanto superiore. Infine, sempre invisibile, aveva dissipato nuovamente la nebbia dagli occhi di Achille. La storia ci dà molto a pensare. Accade qualcosa di meraviglioso mentre si scontrano i guerrieri, e meraviglioso è pure ciò che accade negli animi accesi dalla passione. Dov'è il limite tra naturale e meraviglioso? Ce lo domandiamo pure nel racconto consimile del

duello fra Achille ed Ettore (Iliade, 20, 438 ss.), che termina per l'appunto narrando come Achille sa chi sia il dio che l'ha giocato al momento della vittoria. Con un urlo terribile si scaglia contro Ettore per colpirlo a morte — ma il nemico è sparito. Tre volte balza innanzi, tre volte fallisce il colpo. Allora comprende che Ettore è stato messo al sicuro dal suo protettore. Il nume, come racconta il poeta, nello stesso momento in cui Achille stava per attaccarlo, lo aveva reso invisibile avvolgendolo nella nebbia e lo aveva tolto dal campo. La descrizione è assai simile, ed in parte corrisponde pure verbalmente, a quella nell'Iliade, 5, 432 ss., quando Diomede, al quale Atena ha dato occhi per percepire gli dèi, tre volte attacca Enea protetto da Apollo ed avvolto nella nebbia (345) e tre volte vien respinto dal dio, finchè la quarta volta questi lo atterrisce con la sua parola tonante. Nel passo dianzi citato il poeta non dice che Achille abbia scorto il dio all'opera. La vittima, ch'egli già credeva sua, scompare inaspettatamente; ad ogni nuovo assalto la lancia non trova resistenza ed allora egli sa chi lo ha burlato. Anche nell'ultimo duello fra i due eroi, Apollo assiste Ettore; soltanto qui, nel momento nel quale il destino ha parlato, lo deve abbandonare (22, 213). Ed ogni volta è Atena al fianco di Achille.

Particolarmente suggestiva è la scena nell'Iliade (21, 595 ss.) dove Achille perde di vista il suo avversario nel momento preciso nel quale sta per assalirlo e si lascia di volta in volta lusingare dall'illusione di essergli alle calcagna. Ed ecco balenare d'un tratto senza veli il prodigioso: nella solitaria pianura Achille si trova faccia a faccia col dio, che lo aveva tratto in inganno. Il racconto del poeta procede come segue: affinchè potesse resistere all'orrore, Apollo aveva infuso tal coraggio nel cuore

di Agenore, che questi aveva risolto di affrontare Achille. Naturalmente sarebbe caduto al primo incontro. Ma Apollo, non visto, lo invola ed egli stesso sotto le spoglie di Agenore si dà a correre sempre più avanti fuor dalla città verso la pianura inseguito da Achille che crede ogni momento di colpirlo. Frattanto i Troiani impauriti possono mettersi al sicuro entro le mura. Ma quand'è ben fuori, lontano, il dio si volge verso il suo inseguitore e lo burla (22, 8 ss.): « Perchè m'insegui, o figlio di Peleo dal piè veloce? O mortale, è un dio che tu perseguiti. Non te ne sei accorto allorchè forsennato incalzavi? Hai dunque dimenticato i Troiani che mettesti in fuga? Ora essi sono al riparo nella città mentre tu ti sviasti fin qui ». Ciò che qui avviene si svolge solo tra Achille ed il dio. Che un uomo insegua a lungo un'illusione, è cosa nota a chi vive tra lotte e tempeste. Qui però avviene ben altro; l'illusione mostra d'un tratto a colui che s'è smarrito nella solitudine un volto eterno e gli rivela essere il suo furore null'altro che la via attraverso la quale si compiva un decreto superiore. Tutto ciò è tanto grande e vero, che siam quasi tentati di creder al miracolo.

7.

Il senso profondo dell'unione del naturale col miracoloso, nella quale unione sussistono entrambi, ha trovato la sua espressione classica nelle celebri narrazioni di dèi che appaiono in terra in forme *umane*. Apparentemente tutto par svolgersi nel campo naturale. In una situazione, della cui gravità gli attori stessi non hanno l'idea, viene improvvisamente ad immischiarsi un buon amico od un conoscente qualsiasi, che fa o dice qualcosa di decisivo. Solo il poeta sa che dietro l'apparenza naturale si cela un dio in sembianze di uomo. Questo in-

tervento ha un grandissimo effetto sugli astanti. Avvertono qualcosa il di cui significato è luminoso, e quando vien richiesta la loro azione, son già pervasi da uno spirito infocato di coraggio e vigoria.

Allorquando Enea venne messo fuori combattimento da Diomede (Iliade, 5, 461 ss.), Ares apparve fra i Troiani sotto le spoglie del principe dei Traci Acamante, onde infonder loro coraggio. Gridò ai figli di Priamo se intendevano aspettare finchè i Greci fossero stati alle porte della città; il forte Enea era steso al suolo, bisognava salvarlo dal tumulto della battaglia. Nessuno risponde all'oratore, del quale non si parlerà mai più. Si vorrebbe dire: è esclusivamente *azione*. Chè immediatamente, dopo ch' ha parlato, la situazione ha mutato Tutti sono concitati. Ciò che disse il dio in ispoglie umane, lo ripete, per impulso personale, Sarpedonte ad Ettore e questa parola lo scuote come colpo al cuore. D'un tratto egli balza fuor dal carro e rinfocola i Troiani a nuova resistenza. Ares però protegge il suo popolo e combatte in forma umana (604) al fianco di Ettore, finchè i Greci cominciano a vacillare. Allora Èra e Atena decidono, col consenso di Zeus, di assistere i Greci contro Ares. Èra si avvicina a loro in figura di Stentore, « che voce avea di ferro » (785) e grida nella mischia, esser cosa vergognosa la poca resistenza opposta ai Troiani dacchè Achille s'è ritirato. S'accendono i cuori, che riprendono a battere. Solo a Diomede è dato di vedere la dea. Atena gli appare improvvisamente e gli parla. Monta sul carro e guida i destrieri incontro ad Ares (793 ss.).

È assai istruttivo osservare come venga descritto un'altra volta l'intervento di Apollo (Iliade, 16, 698 ss.). È l'ora nella quale deve compiersi il destino di Patroclo. Ha dimenticato l'ammonimento dell'amico. Nell'eb-

brezza della vittoria si precipita all'assalto di Troia, spargendo da ogni lato morte e spavento. Gli dèi lo avevano chiamato a morire (693), ma la sua stella prima di spegnersi brillerà di vivissima luce. Era quasi riuscito a scalare le mura, allorchè s'intromise Apollo e solo a Patroclo si manifestò la divina maestà, dapprima sotto le mura della città, donde lo cacciò riempiendolo di spavento la voce tonante del dio, e poi fuori sul campo di battaglia. Nel frattempo il dio gli mandò contro l'uomo che doveva inferirgli il colpo mortale. E questi era Ettore. A lui però apparve in ispoglie umane, come un vecchio parente, fratello della madre sua, chiamato Asio, dicendogli: « Ettore, non è bene che tu sospenda la lotta. Foss'io solo di tanto superiore a te quanto la tua forza sorpassa la mia, ti pentiresti d'esserti sottratto al combattimento. Orsù, dirigi il tuo carro contro Patroclo e cerca, se Apollo ti concede tanta gloria, di atterrarlo » (715 ss.). Un parente, quindi l'apparizione più naturale del mondo, avverte Ettore del favore di Apollo, ed è Apollo medesimo a parlare per bocca di quest'uomo. Senza ribatter parola, Ettore si butta nella mischia ed attacca precisamente Patroclo. Ciò che il dio aveva annunciato per bocca di uomo, si fa verità. Però Patroclo deve ancora assurgere ai più alti fastigi della sua gloria. Una pietra lanciata da lui uccide l'auriga di Ettore ed intorno al suo cadavere s'impegna una terribile lotta, che termina con la vittoria dei Greci. E Patroclo sta già per scagliarsi nuovamente contro il nemico — quando lo coglie il terribile colpo di Apollo, che lo consegna disarmato nelle mani dei suoi nemici e lascia ad Ettore la facile vittoria che Apollo sotto le spoglie di Asio gli aveva predetto.

Dopo la morte di Patroclo, Ettore insegue la sua biga coi cavalli divini che fuggono guidati da Autome-

donte. Frattanto Menelao ed Euforbo vengon a contesa pel cadavere di Patroclo (Iliade, 17, 1 ss.). Euforbo cade e Menelao sta per togliergli l'armatura. In questo istante Ettore sente improvvisamente accanto a sè Mente, duce dei Ciconi, che gli grida: « Ettore, a che inseguire i cavalli d'Achille che egli solo sa domare! Frattanto Menelao, protettor di Patroclo, ha ucciso il più bravo fra i Troiani, Euforbo, figlio di Pantoo ». Ettore sente ed il suo cuore è preso da acerbo dolore. Si guarda intorno e scorge l'amico in un lago di sangue e Menelao che s'accinge a levargli l'armi d'addosso. Getta un acuto grido che è subito udito dalle sue schiere, e trattiene Menelao impaurito. Così narrate, queste vicende non hanno del miracoloso. Fu una fortuna per i Troiani che Ettore fosse stato tempestivamente avvertito da un compagno d'armi del caso occorso ad Euforbo e fosse così ricondotto sul teatro della lotta, che andava facendosi decisiva. Ma questo compagno d'armi, che ha pronunciato le parole significative, era in realtà, come lo sa il poeta, Febo Apollo; aveva assunto per questo incontro la figura di Mente. Non son quindi gli dèi i determinanti del momento decisivo, ma son essi medesimi il momento decisivo stesso. Si fanno così incontro all'uomo sul suo cammino e la figura famigliare ch'attraversa ad un dato momento tale cammino ricopre un dio. Anche nella narrazione dianzi citata l'intervento divino-umano non è null'altro che *un'azione*. Ettore non risponde, sente solo la puntura di un acuto dolore e torna indietro. Colui che ha parlato però è sparito.

Ferve di nuovo la battaglia intorno alla salma di Patroclo (17, 543 ss.). Zeus risolve di rianimare i Greci e manda loro Atena. Avvolta in una nube luminosa si cala dal cielo ed erra in incognito tra i soldati. Si ridesta allora in tutti i cuori bellicosa voglia. Il primo

ad accorgersene è Menelao. Ma non ha davanti a sè la dea, sibbene il ben noto vecchio Fenice, che gli fa presente quale scandalo nascerebbe se l'uomo che predilesse Achille, venisse gettato in pasto ai cani troiani. Alle sue esortazioni di virile resistenza e di incitamento ai soldati, risponde Menelao: « Mi desse Atena forza e protezione! Sarei pronto allora a difendere ed assistere Patroclo. La sua morte mi fa sanguinare il cuore. Ma Ettore ha il feroce slancio della fiamma e non cessa di far strage, chè Zeus lo incalza ». Si rallegra tutta Atena che l'eroe si sia ricordato di lei prima che d'ogni altro dio. Lo riempie di forza e fa così saldo il suo cuore, che nulla potrà mai più atterrirlo e smarrirlo. Egli s'impegna nell'assalto e atterra uno dei guerrieri più cari ad Ettore. Può persino trascinare indisturbato la salma del caduto fuor dalla zona battuta dalle armi troiane. Anche Ettore non l'ha impedito (582 ss.). Non s'è forse accorto di ciò che stava accadendo? Poco tempo prima aveva indietreggiato di fronte ai due Aiaci (534). Ora però vien richiamato energicamente all'azione. L'amico suo Fenope gli compare dinnanzi e gli rinfaccia d'essersi fatto ludibrio degli dèi, lasciandosi sconfiggere da un uomo come Menelao. Questi gli uccide il più fedele dei suoi compagni Pode, guerriero senza paura, e da solo ne rapisce il cadavere. A queste parole il dolore cala come fosca nube sul cuore di Ettore. Minaccioso si avvia verso la mischia. Questi due quadri valgono a mostrarci con evidenza particolare la natura ed il senso del comparire ed agire degli dèi. Qui non v'è nulla che non ci sia famigliare, ma tutto ciò è vissuto e visto in modo genuinamente greco. Ettore vede Menelao che trascina il cadavere del suo prediletto amico. Lo assale un dolore indicibile e ad un tempo profonda vergogna. Questa pena e questa accusa del suo cuore son la voce di Apollo, che

gli parla invisibile. Si trasformano quindi senz'altro in azione. Dell'uomo, per bocca del quale parlò il nume, non vien più fatto motto alcuno. Anche Menelao si tormenta sentendo rimorso per la sua inazione. Ma cosa può egli, piccolo eroe, di fronte al potentissimo Ettore ed alla sua fortuna? Così egli risponde alla voce esortatrice, ch'è in verità quella di Atena, rivolgendo la sua preghiera a questa dea. Ed immantinente tutte le sue membra vengono animate dallo spirito della dea degli eroi. Ciò che vien domandato nella preghiera non corrisponde esattamente a ciò che effettua l'aiuto divino: la sua espressione è piuttosto il segno che la divinità stessa è presente.

Lo stesso possiamo riconoscere nel racconto di Enea (Iliade, 20, 79 ss.). Egli, che per esperienza personale aveva buon motivo di stare alla larga da Achille, ora lo affronta col più fiero coraggio e sdegnato tien testa al potente avversario, che lo mette in guardia dal pericolo di volersi misurare con lui in una lotta impari. Questo ardire è opera di Apollo, che s'è messo improvvisamente sulla via di Enea senza farsi riconoscere da lui. Gli appare quale un uomo della sua gente, Licaone figlio di Priamo. Gli chiede con ironia dove eran dunque le grandi promesse fatte libando, di volersi da solo misurare con Achille. Risponde Enea che Licaone dovrebbe ben sapere come impossibile sia affrontar Achille, chè questi a proteggerlo ha sempre un dio al suo fianco. Lo aveva sperimentato personalmente allorquando era riuscito a sfuggire dalle sue mani terribili, solo con l'assistenza d'un dio. Se il cielo avesse voluto concedere ad entrambi uguale probabilità di vittoria, allora Achille avrebbe ben trovato il suo uomo! A ciò risponde il falso Licaone: « Ebbene, invoca anche tu gli dèi. Non sei forse anche tu nato da madre divina e non è la tua più nobile

di quella d'Achille? Affrontalo dunque e non lasciarti intimorire dalle sue minaccie! ». Con questa esortazione il dio riempie l'animo suo di bellicose voglie, e già l'eroe s'avanza con aria di sfida fino ai primi ranghi di soldati. Così il racconto del poeta. Alle ultime parole Enea non risponde più. Non s'ode più nulla, neppure dell'amico che gli aveva parlato. Qui non v'è null'altro che un'azione, un *effetto* prodigioso: Enea ch'era testè disanimato è improvvisamente invaso di coraggio eroico. Ciò è quanto fece la presenza della divinità. Non sentiamo neppure che Enea abbia pregato gli dèi come gli è stato consigliato. È anche qui la presenza divina che reca tali pensieri e ad un tempo l'alto senso, nel quale s'identificano la preghiera ed il suo esaudirsi.

L'Odissea sottolinea con particolare finezza alcuni punti nei quali interviene personalmente la divinità in modo tale, che il prodigioso par naturale ed il naturale prodigioso.

Ulisse è approdato misero e nudo al lido dei Feaci. Nausicaa lo ha vestito, rifocillato ed accompagnato per un tratto di cammino. Ma al bosco sacro d'Atena deve abbandonarlo alla sua ventura (6, 321 ss.) e può dargli solo ancora il consiglio, giunto che sia al palazzo del re, che qualcuno gli avrebbe indicato, d'attraversare presto la sala per buttarsi supplichevole, invocando protezione, ai piedi della madre di lei, della regina, che troneggia accanto al focolare. Seguendo il desiderio di lei, Ulisse tarda un poco ad avviarsi verso la città. Durante il cammino non viene interrogato nè importunato da nessuno. Gli viene indicata la casa del re, e dopo aver sostato meditabondo qualche tempo, ne varca la soglia. Nella sala gli uomini son riuniti intorno al desco, ma nessuno s'accorge di lui. Giunge così indisturbato fino al focolare e solo ora avvertono che uno straniero sta

ai piedi della regina e che la sua supplichevole preghiera di volerlo guidare verso la patria produce un effetto straordinario. Il re lo fa alzare porgendogli la mano e lo conduce al posto d'onore. L'indifeso è accolto, la sua sorte decisa. Qui ha agito una divinità. Soltanto la via verso la città, quanti incontri spiacevoli, anzi pericolosi, avrebbe potuto offrire ad uno straniero privo di diritto alcuno! Sentiamo pure che i Feaci non sono particolarmente amabili con gli stranieri (7, 32). Però il sole era calato (6, 321) e protetti dall'oscurità era anche possibile passare inosservati. Ma a ciò era necessaria un po' di fortuna. E questa non era finora mancata allo sconosciuto che a chieder la via che conduce al palazzo s'era proprio imbattuto nella persona più adatta. Questa fortuna, ci dice il poeta, è opera della dea Atena. Sì, ella stessa è la fortuna, e si conferma qui, nel senso vero e proprio della parola, esser gli dèi quel che d'indispensabile che l'eroe deve incontrare sul suo cammino pel buon esito della sua impresa. Nel bosco sacro ad Atena Ulisse prega, prima di mettersi in cammino, la dea che gli conceda di trovare amicizia e pietà presso i Feaci (6, 327). Mentre egli si avvia verso la città si fanno intorno a lui fitte tenebre — è già notte — così che nessuno può accorgersi di lui e fermarlo. All'ingresso della città però, dov'egli ha bisogno d'una guida, incontra improvvisamente una fanciulla con l'anfora che va ad attinger l'acqua. La fanciulla è pronta a mostrargli il cammino. Prima ch'egli varchi la soglia della casa del re, ella gli infonde ancora coraggio, e gli dà alcune preziose indicazioni; egli troverà i principi a mensa; ma prima di tutto dovrà rivolgersi alla regina; se questa si mostrerà gentile con lui, allora potrà finalmente sperare di riveder la patria. Ulisse fa quanto ella gli disse. Nella sala nessuno s'accorge di lui finchè egli

abbraccia le ginocchia della regina. Tutto ciò è l'effetto dell'aura impenetrabile nella quale lo ha avvolto Atena, e che solo ora comincia a dissiparsi, così che la vista dello straniero inginocchiato suscita muto stupore. Ma è anche opera della fanciulla che lo aveva guidato e consigliato tanto bene. Egli medesimo non aveva la più pallida idea di tutto ciò; e così pure noi, se non ce lo avesse accennato il poeta, si sarebbe letto senza stupire tutto il racconto non trovandovi nulla di più straordinario che un personaggio « fortunato ». Questa « fortuna » gli è fedele anche il giorno seguente, nel parlamento e ai ludi dei Feaci; anche qui dietro ad ogni propizio avvenimento sta la dea Atena (8, 1 ss.). L'araldo del re il mattino va attraverso tutta la città e chiama a raccolta gli anziani sulla piazza delle adunanze, dove Alcinoo li aspetta per presentar loro un ospite. Lo straniero è degno di venir conosciuto, già il suo aspetto è quasi divino; par ch'egli abbia compiuto grandi gesta in mari lontani. I capi dei Feaci prendon così interesse ad Ulisse. Come però lo vedono al loro cospetto rimangono attoniti, chè la dea ne ha fatto un'apparizione di massima bellezza e d'invincibile forza. E tutti acconsentono a che il re gli armi una nave per riportarlo in patria. Quindi nella casa reale ha luogo una festa e dopo il banchetto si organizzano i giochi. Qui, secondo i piani di Atena, lo straniero, che per la sua bellezza destrezza e prestanza aveva conquistato i cuori di tutti, si doveva imporre per la sua impareggiabile forza virile. Il suo primo rifiuto vien interpretato da un giovinetto presuntuoso qual segno d'impotenza. Allora egli afferra irato il più pesante dei dischi e lo lancia un buon tratto al di là del segno raggiunto dal migliore degli altri discoboli. Già il sibilo del potentissimo proiettile fa accorrere tutti. Non appena però giunge al suolo, ecco un uomo esser sul posto e segnarlo

gridando a gran voce (195): « Un cieco potrebbe tastando trovare il tuo segno, tanto dista da tutti gli altri; nessuno potrà contestare la tua valentia in quest'arte! ». Ed Ulisse si rallegra di aver trovato un amico fra i competitori. Aveva buon motivo di essergli grato, chè solo per opera sua la sua azione era stata posta in luce giusta. Quest'uomo era in realtà Atena (293). Era stata anche quell'araldo, che aveva invitato gli anziani a riunirsi in piazza, e con le sue parole ammirative attirato la loro attenzione su Ulisse. Anche qui dunque son avvenimenti in sè semplici, naturali, ma decisivi, che hanno per sfondo prodigi divini. Ed è riservato al poeta, illuminato dagli dèi, di riconoscere cotesto sfondo, mentre gli astanti non possono vederne che il lato naturale.

8.

Ma in certi particolari momenti e per certi uomini particolari la divinità medesima entra in primo piano, mostrandosi agli eletti nel suo vero aspetto. Così avvenne ad Ulisse quando dai Feaci trasportato nel sonno in patria, non riconobbe al suo risveglio la diletta Itaca. Fu allora che mentre andava vagando e lamentandosi sulla spiaggia del mare, gli si fece incontro un giovinetto dal nobile aspetto che lo informò sul luogo (Odissea, 13, 221 ss.). D'un tratto però, mentre egli stava dandosi ogni pena per ingannare lo sconosciuto sulla sua persona e le sue origini, sentì la pressione d'una mano carezzevole, e invece del giovinetto ecco stargli dinnanzi una donna sorridente — Atena! — Ciò ch'ella gli disse e di qual significato sia il suo comparire, lo abbiamo già a lungo dimostrato.

Di tali apparizioni corporee di esseri divini i poemi omerici ne raccontano sovente. Ma prima di occu-

parci della questione intorno alle circostanze e forme in cui essi compaiono, dobbiamo ancora imparare a conoscere più esattamente un'altra sorta di rivelazione divina, la quale consiste in ciò, che l'uomo avverte e sente la presenza della divinità, solo dopo ch'essa si è allontanata, e senza venir in chiaro sulla sua personalità.

Nel terribile momento della lotta intorno alle navi, quando Ettore conduce all'assalto le sue schiere con urla selvaggie, Poseidone interviene personalmente sotto le spoglie di Calcante in favore dei ben provati eroi greci, i due Aiaci, dalla resistenza dei quali ormai tutto dipende (Iliade, 13, 43 ss.). Non mancano di gagliardia e di audacia, ma il dio che si cela sotto le spoglie dell'amico deve metter loro sotto gli occhi la gravità della situazione con grande vivacità ed appellarsi ad un tempo alla coscienza della loro forza. E ciò fa assai delicatamente accennando alla divinità che deve difenderli da Ettore: « Che un dio voglia sì bene agire sui vostri cuori, ch'abbiate eroicamente a resistere e a sostenere l'animo degli altri ». Li tocca allora con il suo scettro ed il loro petto si riempie di coraggio ed ardire e le membra si fanno agili e svelte. Paion quasi acquistar la prestezza di uno sparviero (62). Il figlio di Oileo è il primo ad accorgersi del prodigio e volgendosi al suo compagno dice: « Un dio d'Olimpo c'invita a combattere. Non fu Calcante. Lo conobbi da tergo al movimento dei suoi piedi e del suo fianco, allorchè s'allontanò; agevolmente si conosce un nume. Ed ecco il cuore ferve di nuova bramosia di guerra e fremono d'ardore e mani e piedi ». E risponde l'altro: « Io pure sento che le mie mani stringono con selvaggio desio la lancia, mi monta nel petto la foga e i piedi non reggon a star fermi. Tale è l'impulso, che mi sento pronto a misurarmi da

solo, senza compagni, col furibondo Ettore ». Tanta è l'azione immediata della presenza divina! Ma solo uno dei due ha riconosciuto chiaramente il portentoso celato sotto il velo del naturale ed anche questi si accorge appena esser stato un « dio » colui che aveva parlato. Solo il poeta può rivelàre ch'è Poseidone. Egli racconta pure come Atena lasciò cadere sulle palpebre di Ulisse, allorchè egli s'era finalmente tratto in salvo sulle spiaggie dei Feaci, un sonno ristoratore (Odissea, 5, 491), mentre Ulisse medesimo (7, 286) può dir solo che « un nume » lo fece cadere in profondo sonno. Questa differenza tanto importante ricorre sovente in Omero. Nel corso della narrazione, che ha inizio con il fatto dei due Aiaci, altri Troiani vengon infiammati da Poseidone, or sotto le spoglie di Calcante, or sotto quelle di altri (Iliade, 13, 216); ma nessuno avverte che l'interlocutore, le cui parole accendono ed animano, sia qualcosa di più che un uomo.

Anche nella storia di Telemaco (Odissea, 3, 329) il nume presente in forma umana vien riconosciuto al momento che sparisce. Il vecchio Mentore, che visitò Nestore in qualità di accompagnatore di Telemaco, era in realtà Atena. Già cala la sera (329, 335) e ci si alza dal banchetto offerto agli stranieri. Nestore invita a pernottare nella sua casa. Ma Mentore ricusa per sè l'invito che fa invece accettare da Telemaco, preferendo quanto a lui dormir con la ciurma e continuare allo spuntar del giorno il suo viaggio. Raccomanda nuovamente Telemaco a Nestore — ed improvvisamente sparisce. « Si levò com'aquila e svanì » (372); tutti gli astanti rimasero sbalorditi. Trova la parola il vecchio Nestore: deve esser stato un nume colui che accompagnò Telemaco, e non può esser nessun altro che l'alma figlia di Zeus, protettrice del suo nobile padre. Chiude con una preghiera all'alma dea. Il miracolo s'è rivelato al momento del

congedo e questa volta dinnanzi a buon numero di testimoni. Ma è anche l'ora delle cose strane, il crepuscolo, che fa incerte le vicinanze per poi farle svanire. Certo non vuol significare il poeta che Atena abbia improvvisamente mutate le spoglie di Mentore per assumere quelle di un'aquila. L'immagine serve solo per render intuibile quello scomparire stupefacente, ma caratteristico proprio dei prodigi della notte. — Al suo primo incontro con Atena (Odissea, 1, 103 ss.) Telemaco non aveva al suo fianco nessun interprete, come fu poi Nestore. Eppure riconobbe dal caratteristico incedere di Mente, sotto le di cui spoglie ella era apparsa, chè gli aveva parlato un dio, senza per altro sapere chi fosse (323). Immerso nei suoi pensieri, siede tra i pretendenti della madre che giocano e libano; l'immagine del grande padre gli sta dinnanzi agli occhi, e pensa come sarebbe bello s'egli giungesse improvvisamente a cacciare dai suoi possessi questi intrusi insolenti (115). Ecco entrare un ospite. Con rispetto e cortesia lo conduce al posto d'onore e gli si siede allato. È suo pensiero chiedergli informazioni sul padre dimenticato (135). Lo straniero, che si dà a conoscere come Mente re dei Tafi e vecchio amico di casa (180), parla subito dopo di Ulisse ed assicura ch'egli vive e sarebbe presto tornato, come gli dice in cuore una voce divina. Si fa raccontare come si comportano i Proci e s'augura che Ulisse abbia presto a venire preparando ad ognuno di essi acerba morte (255). Coglie così esattamente, riassumendoli, i pensieri e le immagini di cui era piena la mente di Telemaco al momento del suo arrivo. E poi lo incita ad esser uomo. Deve cercare di liberarsi dai Proci e recarsi da Nestore e Menelao onde informarsi del padre. È ormai abbastanza forte e in età di agire da solo. Ben sa la fama acquistata da Oreste nel mondo per aver ucciso l'uccisore di suo padre (296 ss.).

Dopo queste parole l'ospite s'accomiata. Non valgon i preghi di Telemaco a trattenerlo — d'un tratto sparisce, mentre il petto del giovane s'empie di forza ed ardire, e l'immagine del padre gli s'erge più viva che mai davanti agli occhi. Stupefatto si rende conto del prodigio e gli balena l'idea d'aver parlato con un dio. Il poeta paragona lo strano sparire della dea al veloce volo d'un'aquila (320). Ma solo Telemaco ha vissuto un momento di prodigio. I Proci eran intenti, come osserva espressamente il poeta al principio ed alla fine della descrizione della visita divina, ad ascoltare il cantore (155, 325). Non avevano avuto quindi nè occhi nè orecchi per il forestiero. Solo Eurimaco chiederà poi a Telemaco (405 ss.) chi era stato. Gli balena improvvisamente com'egli si fosse alzato e fosse già sparito prima che alcuno potesse chiedergli donde venisse. Ma non pensa affatto ad un miracolo. Questo era riserbato al solo Telemaco, perchè riguardava lui solo. Era sorto dalla naturalezza di un suo momentaneo fatto personale, cosicchè dobbiamo vederlo solo in relazione a quella naturalezza. Anche qui, come in molti altri casi, che già vedemmo, il miracoloso non è violenza fatta alla natura, ma un farsi avanti momentaneo di quel che v'è nel suo fondo, che può d'un tratto scuotere l'anima dell'eletto destando in questi una vaga idea, ed in particolari circostanze, persino una chiara conoscenza del divino. Disse forse Atena sotto le spoglie di Mente a Telemaco qualcosa, che a nostro modo di vedere non avrebbe potuto suggerirgli il suo cuore medesimo? Sedeva in mezzo agli odiati Proci e l'immagine del padre sorse dinnanzi a lui; o venisse egli una buona volta e potesse metter fine a tanta scelleratezza! Quando Atena se ne andò il cuore di lui era più che mai invaso dal pensiero del padre. Ella aveva ridestato la speranza ch'egli avesse un giorno a ritornare; aveva risvegliato in lui oltre

a una forza virile, il pensiero di andar a chieder del padre a Pilo ed a Sparta. Secondo la nostra mentalità furon le sue riflessioni ed i suoi sogni a condurlo a questo punto e a fargli mutar d'umore. Per i Greci però tali pensieri decisivi e processi sentimentali son sempre l'effetto della presenza di un dio; e nel caso nostro, ciò che avviene nell'uomo è tanto importante, ch'egli avverte la vicinanza del nume. Vede partire l'ospite che aveva appena finito di parlargli, e un attimo dopo lo vede sparire com'aquila che spicca d'un tratto il volo e non c'è più. Ed il cuore gli batte per ciò che ha udito. Non v'è dubbio, deve esser stato un dio! Si trovò improprio il modo d'andarsene di Atena. Ma l'immagine qui usata dal poeta è altrettanto alta e propria quanto nelle scene dianzi citate, dove la persona divina vien riconosciuta dal modo portentoso di scomparire. Da Nestore d'altronde il prodigio si compie dopo il calar della notte, mentre qui siamo ancora in pieno giorno. Ma Telemaco, pel quale solo la visita ha valore, è anche l'unico a veder il miracolo. I Proci non s'accorgon di nulla. L'azione decisiva segue sempre immediatamente il contatto con la divinità. Telemaco si mischia subito coi Proci onde cominciar ad agire (324); li informa sul nome e la persona dell'ospite partito, mentre egli medesimo è persuaso esser stato questi più che uomo (420). Il giorno seguente parla con virile franchezza pubblicamente agli Itacesi e, dopo aver constatato la loro malavoglia, si reca sulla spiaggia del mare a pregare: « Ascoltami, o dio, che venisti ieri alla nostra casa e m'esortasti a navigare al di là dei mari onde informarmi del padre. Gli Achei me lo impediscono, ma sopratutto i Proci con la loro malvagia superbia! » (2, 262). Non appena ha finito di parlare, ecco Mentore, che aveva preso vivamente le sue parti anche nell'adunanza, farglisi innanzi (225 ss.). Questi era colui,

al quale Ulisse aveva affidato le cure di tutta la sua casa prima di partir per la guerra. Con energiche parole ridà al giovinetto nuova fiducia in sè stesso e gli promette di procacciargli una nave sulla quale egli stesso l'accompagnerà nel viaggio. Che anche questa volta si celasse un nume sotto le spoglie dell'amico, Telemaco l'avvertirà solo dopo, ed anche qui al momento del congedo, e precisamente a Pilo, dove la parola di Nestore gli dà a conoscere che era stato Atena ad accompagnarlo. Chè se il poeta aveva prima già nominato Atena (2, 261) non intendeva con ciò alludere a che Telemaco lo sapesse.

Ancora una volta in un momento importantissimo della lotta fra Ulisse ed i Proci, Atena riappare sotto l'aspetto di Mentore (Odissea, 22, 205). La scena a molti è sembrata curiosa. Ma è invece necessaria; segna infatti, in senso prettamente omerico, la grande svolta che prendon gli avvenimenti grazie all'intervento d'una divinità. I difetti apparenti scompaiono tosto, non appena si segue attentamente e senza prevenzioni il poeta. Ulisse ha esaurite le sue freccie. Ritto sulla porta sta tutt'armato pronto alla battaglia decisiva, al suo fianco ecco Telemaco e i due pastori. Come meschino è questo gruppetto in paragone alle schiere dei Proci! Incominciano a volare le lancie. In questo momento ecco Atena porsi a lato di Ulisse sotto le spoglie di Mentore. Ulisse si rallegra dell'inaspettato sopraggiungere dell'amico e lo invita a combattere fraternamente al suo fianco, memore delle antiche prove d'amicizia d'altri tempi; essi son coetanei. Ha però una vaga idea che l'amico sia in realtà Atena (210). Mentore non si cura delle parole minacciose dei Proci. Ricorda ad Ulisse le sue eroiche gesta dinnanzi a Troia, dove la sua spada fece strage di guerrieri e cadde la città di Priamo per la sua astuzia; e tutto questo era accaduto a motivo di Elena. Doveva

forse venir meno ora quand'eran in gioco la sua casa ed i suoi beni, davanti a questi Proci? E termina dicendo: « Orsù, stammi vicino! e guarda. Conoscerai come Mentore sa ripagare dinnanzi al nemico i tuoi benefizi! » (233). Ora ci si aspetta un'azione. Ma non succede nulla, sibbene l'oratore d'un tratto è sparito. Ciò può sembrare al primo momento alquanto strano; dopo breve riflessione però si capisce che questo procedimento è pieno di senso. Ulisse doveva guardar in faccia il momento decisivo coraggiosamente. Ciò che Atena gli ricorda, le potentissime gesta del tempo di Troia, e l'incomparabilità di quel ch'era in gioco allora ed ora, tutto ciò che avviene in questo momento carico di destino, uno scrittore moderno lo avrebbe fatto tralucere dallo spirito stesso di Ulisse. In Omero invece le rappresentazioni importanti e decisive partono dalla divinità. Vengono quindi messe avanti da Mentore, che in verità è Atena, ed offerte ad Ulisse. E il medesimo Mentore vuol anche mostrargli con quale energia dovrebbe agire un amico in tal situazione pel solo motivo della riconoscenza (233). E con ciò è creata l'aura richiesta dal momento. Non fa più bisogno di un'azione del presunto Mentore. Avendo Ulisse intuito chi si celava dietro a lui, eccolo improvvisamente sparire. Ciò dà una certa baldanza agli avversari — ed è questa l'intenzione seconda di Atena. Deve avvenire un combattimento regolare. Vuol mettere alla prova la forza e la resistenza di Ulisse e del figlio suo (237). « Mentore disparve dopo tanto vano fanfaronare! », grida trionfante fra i Proci quello stesso che aveva dianzi minacciato il presunto Mentore (249). Il poeta però narra (239) che la dea volò via come rondine e andò ad appiattarsi su una trave del tetto. La sua scomparsa è quindi simile a quella dell'Odissea 1, 320. Il poeta cioè non vuol significare che Atena, anzi Mentore, si sia mutata proprio in rondine. Il pa-

ragone, qui come là, serve a render intuibile il modo del suo sparire. Sta invisibile sulla trave del tetto e domina di lassù (come Apollo, Iliade, 15, 318; cfr. 308) la terribile battaglia, che va facendosi catasrofica (297). Quello fra i Proci che poi negli inferi racconta ad Agamennone questa storia, sa dir solo che un « dio » doveva aver assistito Ulisse (24, 182).

9.

Ulisse ha riconosciuto Atena sotto l'apparenza di Mentore, ma si comporta come se questi fosse stato veramente Mentore. Nessuno degli altri s'accorge di qualcosa di sovrumano. E neppur lo possono, chè la chiara rivelazione dell'essere divino in Omero, è riservata all'esperienza personale di un unico eletto. Tali incontri non son rari nei due poemi. Ma c'inganniamo assai se ci aspettiamo che il prodigio entri in aperto contrasto col processo naturale. Anche qui il prodigioso nasce dalla situazione naturale, e mostra solo a chi lo esperisce — che riman anche l'unico testimonio — il suo volto divino ed eterno. L'intervento della divinità non è mai assolutamente necessario, per render comprensibile il fatto in senso nostro. Si potrebbe narrarlo senza far nessun accenno alla divinità e le storie non subirebbero nessun cambiamento oggettivo. Nello spirito del mondo omerico invece tale accenno è necessario chè serve a riallacciare tutto quanto avviene d'importante, malgrado a noi possa apparire facilmente comprensibile, alla divinità.

Valgano ancora a mo' di conclusione alcuni altri esempi caratteristici.

Già ci siamo occupati dell'apparizione di Atena nella scena della contesa nel primo libro dell'Iliade (193 ss.) (cfr. p. 229). Achille è salito in gran collera. Riflette ancora un momento se deve uccidere Agamennone oppure

farsi violenza e dominarsi, e già sta per sguainar la spada quando si sente toccar sulle spalle, si volta, ed il suo sguardo incontra gli occhi fiammeggianti della dea. Questa gli consiglia di padroneggiarsi ed egli rinfodera la spada. Solo Achille ha veduto ed udito la dea (198), e ciò immediatamente prima della decisione, allorchè ragione e passione si contendevano il suo cuore ed il dado non era ancor tratto — questo intervento della divinità è, secondo la mentalità prettamente greca, precisamente la decisione medesima. Tutti gli altri videro solo il balzare improvviso di Achille, la sua lotta interiore, e la risoluzione improvvisa.

Come qui l'apparizione del nume conferisce alla volontà umana una direzione ragionevole e degna, così fa trionfare al momento critico le forze vitali sull'infermità e la stanchezza. Ettore colpito dalla pietra di Aiace era caduto privo di sensi. Si era riusciti almeno a portarlo al sicuro. Lontano dai nemici alcuni fedeli tentavano di richiamarlo alla vita (Iliade, 14, 409 ss.). I Greci già pensavano che ormai per lui la fosse finita e si rallegravano illusi. D'un tratto però ebbero un tuffo al cuore; il presunto morto rispuntava tra le schiere nemiche, fresco e gagliardo come se nulla gli fosse occorso (15, 269 ss.). Uno di essi capì esser codesta opera d'un dio e disse che la risurrezione di Ettore significava un cattivo presagio per gli Achei (290 ss.). Ma come tutto ciò in realtà si svolse, lo san solo Ettore ed il poeta, il quale ce lo narra in tal guisa, che noi vediamo il miracolo andar di perfetto accordo con la natura. Apollo è intervenuto d'un tratto presso ad Ettore e lo ha rianimato con nuove forze e gli ha infuso una grande brama di pugnare. Ma non intervenne quando egli era fuor di sè o semimorto. Non ha richiamato con la parola: « Rividi! » colui che era già perduto. Questi non era già più

steso, ma s'era posto a sedere e riconosceva i suoi fidi che stavano intorno a lui. Era stata la volontà di Zeus, dice il poeta, a rianimarlo (242). Ettore vide in questo momento un dio star davanti a lui e udì che gli diceva: « Che c'è, Ettore? Perchè stai qui spossato? », e Ettore non sa chi è questo dio, e si meraviglia della sua domanda. Con le poche forze rimastegli gli racconta come Aiace lo abbia colpito con una grossa pietra, e come avesse creduto esser giunta la sua ultima ora. Apollo allora gli si dà a conoscere. Gli ingiunge di farsi coraggio, di dirigere arditamente i carri troiani di guerra contro le navi dei Greci. Lo precederà Apollo stesso. Dopo di che gli infonde audacia eroica (262) ed ecco svanita ogni traccia di stanchezza. Ettore appena uscito dallo svenimento si precipita come giovane destriero sciolto dalle briglie, e rieccolo a guidare i suoi. Il meraviglioso ritorno alla vita, la felicità del risanato, il prender fuoco dello spirito eroico — tutto ciò era dio. Ed il risanato lo ha visto coi propri occhi, inteso coi propri orecchi. Ma lui solo. Nulla sappiamo che tutto ciò avesse agito sugli amici ch'eran pure a lui vicinissimi. Ed anche per lui l'apparizione ripiomba nella viva azione così come da questa era sorta: non appena Apollo gli ha infuso forza e coraggio, egli si getta nella mischia e del dio non si fa più parola. Più tardi, quando il nume, conformemente alla sua promessa, precede i Troiani, è invisibile (308).

Un'altra volta Apollo richiama Ettore alla ragione, così come aveva fatto Atena con Achille (Iliade, 20, 375). Ettore ha risolto di affrontare arditamente il furioso Achille e chiama i suoi all'attacco. Già risuona il grido di guerra — ed ecco Apollo porsi al suo fianco e metterlo in guardia, esortandolo a non esporsi in prima linea poichè verrebbe certamente ucciso da Achille. Ettore impaurito si ritira fra la massa dei soldati (380) —

ed ecco il terribile Achille con un salto assalire ed atterrare l'inclito Ifizione (382). In questo estremo momento il guerriero diventa cosciente del tremendo pericolo. E questa improvvisa coscienza fu rivelazione di Apollo. Ma non lo ha visto che quegli pel quale doveva valere l'avvertimento. Ed Ettore fa all'istante ciò che il dio gli ha suggerito, mentre di questo non si fa più parola. Particolarmente d'effetto e persuasiva ad un tempo è la scena dell'Odissea (20, 30 ss.), nella quale vien descritta la calma che subentra all'agitazione dell'insonne Ulisse in conseguenza di un'apparizione divina, mentre ciò che l'apparizione dice non è null'altro che la conclusione delle riflessioni di lui. La fiducia nella divinità, della cui esistenza egli è sicuro, fa cessare la penosa inquietudine, ed Ulisse ristorato cade in profondo sonno. Ma è per l'appunto questa fiducia l'effetto della presenza divina. È la notte prima del combattimento contro i Proci. Ulisse si gira e rigira sul giaciglio, chè la preoccupazione di ciò che deve accadere l'indomani gl'impedisce di dormire. Improvvisamente Atena sotto l'aspetto d'una semplice donna gli appare, e lo redarguisce: « Perchè giaci insonne? », gli chiede, « non sei forse a casa con la tua sposa e tuo figlio? e non hai nel figlio motivo di contentezza? » Ulisse le fa parte delle sue preoccupazioni e dei suoi dubbi, ella però gli rimprovera la sua poca fede: « Non confida forse un uomo nell'amico che gli promette aiuto, in un semplice mortale? Al tuo fianco sta una dea. Sappi che se anche tu dovessi affrontare molte schiere di guerrieri, tu tutte le vinceresti. Dormi quindi e lascia le cure per il domani ». Dopo di che lo fa addormentare e sparisce.

Poco prima Atena era apparsa ad Ulisse nell'istante in cui questi doveva farsi riconoscere da suo figlio (16, 155 ss.). Ulisse siede nella casa del guardiano di porci.

Eumeo si è allontanato e padre e figlio si trovano soli faccia a faccia. Ulisse allora vede Atena fuor dalla porta fargli cenno. Aveva assunto le forme di una donna avvenente e di bella statura. Telemaco non s'accorge della sua presenza, « chè a tutti non si mostran gli iddii » (161). All'infuori di Ulisse solo i cani scorgon la dea. Non abbaiano, ma si tirano in disparte mugolando. Al muto cenno della dea, Ulisse esce, ed ella gli dice: « È giunto il tempo che ti manifesti al figlio; ciò fatto, dovete insieme consigliarvi intorno allo sterminio dei Proci e, così preparati, prender la via della città, dove io nella pugna vi starò a fianco ». Dopo di che lo tocca con la sua verga d'oro. Scompaion le sembianze del vecchio e i cenci del mendicante ed Ulisse ritorna nelle stanze circonfuso dall'incanto della gioventù, rivestito di belle vesti; Telemaco lo contempla con indicibile stupore. « Son tuo padre », gli dice Ulisse, ma il figlio non può credere. Teme che un dio si prenda gioco di lui, chè solo un dio può operare il prodigio di una trasformazione come questa che gli sta sotto gli occhi (197). Allora Ulisse gli spiega esser questo opera di Atena, che ha il potere di farlo apparire or quale mendicante, or qual giovane dal bell'aspetto e dai bei panni, « chè facil cosa è per gli dèi ch'abitano l'ampio cielo, d'accordare ad un mortale bellezza od obbrobrio » (211). Telemaco gli si stringe singhiozzando al collo. Allorchè si riavvicina Eumeo, Atena ritorna da Ulisse che stava per l'appunto apprestando la cena pel figlio. Con un colpo di verga gli ridà l'aspetto di vecchio cencioso, chè il guardiano non deve ancora riconoscerlo (454 ss.). Anche qui il miracoloso, malgrado la bacchetta magica, e la metamorfosi fiabesca, non è innaturale nei suoi elementi essenziali. Sotto più alta luce riconosciamo alcuni tratti genuini della natura, che si rivelano così lumeg-

giati ben più plasticamente. Era giunto il momento significativo; Ulisse, che fino allora s'era finto vecchio mendico, si trova solo di fronte al figlio. Questo grande momento, questo improvviso rendersi conto del momento propizio, questo fatto predominante del ritorno vero e proprio — tutto ciò era divino, era la divinità stessa, era Atena. Qualcosa di simile lo dice anche Elena in Euripide, quand'ella riconosce d'un tratto in mezzo agli stranieri lo sposo: « Numi! Anche il rivedere è un dio » (560). Tutta la scena è sotto il segno del divino. Ulisse sente esser questo il momento nel quale Telemaco deve riconoscere il padre! Si allontana un istante e riappare con aspetto giovanile e regale dinnanzi al figlio attonito e muto. Ciò vuol significare che Atena gli ha infuso il pensiero illuminante e lo ha trasformato. Per gli effetti della sua azione non è essenziale la parte magica. Per la concezione omerica il prodigio, ciò ch'è degno di venerazione, non risiede nella violenza sensazionale fatta alla natura, sibbene nell'infinita altezza dell'ora importante.

Si confronti questa scena con quella già sopra citata (cfr. p. 147 s.) del felice incontro di Ulisse con Ermete (Odissea, 10, 277 ss.). Nella solitudine di ignote contrade, presso la casa di Circe, dove son scomparsi i suoi compagni, si fa incontro ad Ulisse improvvisamente un giovinetto domandandogli con manifesto interesse quali siano i suoi progetti. Gli spiega poi essere la padrona della casa una maga malvagia che ha tramutato i suoi amici e farebbe altrettanto con lui se egli non fosse molto prudente e non si proteggesse dalle sue arti con erba magica. L'erba magica cresce proprio ai suoi piedi ed il giovinetto, nel quale Ulisse ha riconosciuto senz'altro Ermete, gliela coglie. Anche qui l'apparizione di un dio corporeo non è altro che l'attimo dell'illuminazione visto nella sua suprema ed eterna essenzialità. Ulisse

era uscito fuori da solo onde ritrovare i compagni. Non sapeva null'altro che questo: in una casa v'era una donna che cantava tessendo, i compagni avevan accettato il suo invito e non eran più tornati (254 ss.). Malgrado le suppliche del messaggiero, che inorridiva al solo pensiero di ritornar là dentro, l'eroe si getta solo nell'avventura. Già è in vista della casa — mentre il pericolo s'avvicina, ecco d'un tratto aprirglisi gli occhi e sa tutto: una strega abita colà, che ha stregato i suoi messi, e minaccia di rovinare pure lui. E questo momento benedetto non gli fa solo riconoscere di colpo il vero modo di comportarsi per affrontare la donna misteriosa, ma gli mostra anche l'erba magica che cresce abbondante ai suoi piedi. Tutto ciò che noi comprendiamo così bene e possiam dire con tanta facilità nel nostro linguaggio, era la persona divina, e la voce del riconoscimento era la sua parola viva. Tutto ciò che noi viviamo amorfo, è nel mondo greco fortuito incontro. Qui è Ermete, l'alto spirito del momento opportuno e della sua sorprendente saggezza, a manifestarsi al solitario. Come egli si fosse messo sul cammino del vecchio re Priamo nel suo pericoloso viaggio notturno, lo abbiamo già ampiamente descritto a suo luogo: anche allora si presentò sotto l'aspetto di giovinetto; ma al momento di lasciarlo s'era dato a conoscere al suo protetto. Prima che Achille possa vederlo sparisce, chè non conviene ad un immortale mostrarsi tanto favorevole ad un mortale (Iliade, 24, 463 s.).

Anche colui che combatte per la vita o la morte, quando giunto all'estrema fatica si sente improvvisamente invaso da sicurezza e forza prodigiosa, può vedere davanti a sè una divinità incarnata. Achille lotta disperatamente contro le onde di Scamandro ed accusa gli dèi di lasciarlo perire di così misera morte. Ed ecco

porsi al suo fianco Poseidone ed Atena, che gli afferran la mano e lo rassicurano, garantendogli che Zeus lo assiste e la corrente non potrà nulla contro di lui. Tutt'intorno non v'è più traccia di apparizioni divine. Ma Achille, al quale poco prima era mancato il coraggio, procede ora impavido, con la sicurezza e la forza che gli conferirono gli dèi (Iliade, 21, 284 ss.). Ha visto faccia a faccia Atena e Poseidone, ed essi medesimi gli han rivelato il loro nome. Ma il miracolo che per opera loro avvenne, non è null'altro che ciò che sa raccontare un disperato, il quale si sente travolgere, ed improvvisamente gli par di riprender respiro e sente di nuovo l'aria vitale della forza e della vittoria. Achille non risponde motto agli amici divini; e neppur questi se lo aspettano, ma spariscono così immediatamente come sono venuti. Ciò che rimane è solo l'*effetto* nell'anima sua e nelle sue membra. Egli infatti non è liberato dalla fatica e dalla lotta, ma combatte con l'alto senso di vincere.

E non è della medesima specie il tanto discusso intervento di Atena in favore di Achille nel duello contro Ettore (Iliade, 22, 214 ss.)? Nell'attimo in cui la bilancia di Zeus segna la fine di Ettore, Apollo lo abbandona (213). Lo aveva ancor poco tempo prima animato di tanta forza e vivacità, che Achille non poteva raggiungerlo nella corsa (203). Ad alcuni la fortuna sfugge, ad altri sta al lato — sogliam dire nella vaga sensazione di una potenza superiore che con la sua presenza ed azione deride la nostra saggezza. Per la grande mente dei Greci son gli dèi a presentarsi all'unico eletto nel momento culminante ed il loro agire non è null'altro che il corso naturale delle cose e quella misteriosa consequenzialità, che necessariamente procede dalle buone o cattive premesse. Achille vede la dea, — lui solo — e ode

con gioia da lei ch'è giunto *ora* il momento del suo trionfo. Non ha più bisogno di affatticarsi nella corsa, chè Ettore stesso si presenterà a lui. Ed infatti avviene così: questo è il primo tratto dell'evento fatale. Ettore crede veder al suo fianco un compagno, pronto a divider ogni periglio con lui. Ma l'inganno lusingatore è il suo destino, è la dea; la ventura di Achille si fa sua sventura. Con vera fierezza e nobiltà accetta la tenzone; nel primo scontro d'armi par quasi poter fidare nelle sue forze, chè la lancia di Achille vola sopra la sua testa e si conficca nel terreno. Era dunque stata una vera millanteria di Achille il suo vantarsi d'aver per sè il favore degli dèi e l'aver pronosticato: « Non c'è più via di scampo; ben tosto Pallade Atena ti rovinerà con la mia lancia » (270; cfr. 279 ss.). Ma la sciagura è in cammino. Anche ciò che par vittoria è in verità insuccesso, mentre all'avversario par tutto riuscire in modo portentoso. Atena ridà ad Achille la sua lancia (276). Non sappiamo come avviene tutto ciò ed Ettore non lo avverte neppure. Basta: Achille l'ha ancora in mano. Ora Ettore fa vibrare la sua arma e coglie nel segno — ma viene respinta dallo scudo del Pelide (291 s.). E per lui la partita è perduta. Chè per quanto chiami forte il suo compagno d'armi, nel quale aveva confidato, questi non sente, è svanito, senza lasciar traccia di sè (295). Ora lo sa: gli dèi lo hanno votato alla morte. L'apparizione del fratello era stata un tranello tesogli dalla dea Atena (297 ss.). Non gli riman dunque che fare un'eroica fine gloriosa (304 s.). Sfodera la spada e si getta sull'avversario — proprio sulla sua lancia; l'armatura lascia libero un punto pericoloso alla gola e qui lo trafigge il ferro. Questa storia è tanto grande quanto vera. Possiamo eliminare in essa le figure degli dèi, senza variarne il corso. Esso è fedele alla natura. Ma con l'intro-

duzione dei numi, cessa l'azione del caso. I singoli fatti ed il loro insieme si rispecchiano nell'eterno, epperò nulla va perduto del calore e del respiro della presenza viva.

Non mai nell'Iliade una divinità interviene così personalmente e consequenzialmente nello svolgersi degli avvenimenti, come Atena a favore di Diomede nel V libro. Ella vuol coronare di gloria il suo prediletto (2 s.). Perciò gli infonde forza ed ardire, le sue armi rifulgono come fuoco inestinguibile, e così splendente ella lo getta nel fitto della mischia (4 ss.). Il suo primo colpo di lancia atterra un nobile troiano. Poi Diomede si precipita come torrente travolgente attraverso il campo di battaglia scompigliando le file nemiche (85 ss.). Lo colpisce lo strale dell'arciere Pandaro (95 ss.). Giubila l'avversario; crede d'aver inflitta al terribile nemico morte sicura (103 s.). Ma Diomede si fa togliere da Stenelo la freccia e prega Atena: « Ascoltami, figlia di Zeus il tonante, Atritone! Se un tempo assistesti clemente il padre mio nella sanguinosa contesa, aiuta anche me, o Atena! Fa' ch'io uccida quest'uomo, fa' ch'egli sia a tiro della lancia, egli che per primo mi colpì e trionfante annunciò ch'io non avrei più a vedere lo splendore del sole! ». Ed Atena l'esaudisce. Conferisce alle sue membra magnifica agilità (122). Appare ella stessa ai suo occhi e gli dice di avergli posto in cuore il forte spirito del padre; deve solo affrontare impavido la lotta; non deve temere d'incontrare dèi sotto forma umana, chè ella gli ha fatto occhi chiaroveggenti, affinchè egli distingua gli dèi dagli uomini; deve risparmiare nella battaglia gli dèi, ad eccezion di Afrodite; se ella fosse apparsa in lizza avrebbe dovuto colpirla col duro ferro (124 ss.). Le parole di Atena si fanno subito azione. Ella però è scomparsa appena le ha pronunciate. Diomede si getta sul nemico. Se già fin da prima aveva anelato il momento della lotta,

ora è animato da triplice spirito eroico (135), pari a leone che assalta un gregge (136). Dovunque egli si gira, un troiano cade sotto i suoi colpi. Enea non lo riconosce, osserva spaventato ed invita Pandaro a diriger su di lui il suo arco (174). Al tempo stesso teme si celi un dio sotto le spoglie di quest'uomo che semina ovunque strage. Pandaro crede di riconoscere Diomede — ma non può essere se lo ha dianzi colpito, come crede, a morte con la sua freccia. Se lo è veramente allora v'è un dio che invisibile lo accompagna e preserva. E Pandaro maledice l'arco che sa solo dargli successi illusori. Ma Enea lo convince ad affrontar insieme l'uomo terribile. Fa salire Pandaro sul suo cocchio, prende le redini in mano e si precipitano alla volta di Diomede (240). Diomede viene avvertito da Stenelo suo auriga del pericolo. Ma il consiglio di ritirarsi lo rende furente. Non vuol salir sul cocchio, sibbene affrontar i due così com'è. « Pallade mi vieta ogni paura » (256), e predice che uno dei due troverà la sua fine; se poi Atena gli concedesse l'alto onore di atterrarli entrambi (260), allora Stenelo dovrebbe condurre fuor dalla mischia i cavalli d'Enea qual bottino di guerra. Comincia la lotta. Atena guida la lancia di Diomede e Pandaro cade colpito a morte (290 ss.). Enea con un salto è fuor dal cocchio per proteggere il cadavere dell'amico (298). Lo coglie una pietra scagliata da Diomede. Piega i ginocchi, i suoi occhi s'oscurano, e solo il sopraggiungere di Afrodite lo salva dalla fine. Ella circonda il figlio col suo braccio, lo copre con la sua veste e lo porta via (312). Ma Diomede memore delle parole di Atena, la insegue e colpisce la mano della dea con un colpo di lancia. Afrodite getta un grido, lascia cadere il figlio (343) e va lamentandosi verso l'Olimpo. Allora Apollo raccoglie il misero rimasto senza protezione e lo rapisce in una fosca nube (344).

Ma Diomede, che ha ben riconosciuto il nume (434), non desiste finchè Apollo lo arresta con le tonanti parole: « Bada, o figlio di Tideo! Cedi! Non volerti misurare con gli dèi, chè gli dèi immortali e gli umani che camminano sulla terra son di due schiatte diverse » (440 ss.). Diomede si ritira e il dio nasconde il suo protetto svenuto nel suo santuario troiano, ove lo curano Latona ed Artemide. Lascia però che Troiani e Greci continuino a combattere intorno ad un finto Enea morente (449). Poi Apollo attira l'attenzione di Ares su Diomede, affinchè egli affronti con la sua potenza colui che osa attaccar persino gli dèi, e lo ponga fuor di combattimento (456). Il dio della guerra non se lo lascia dir due volte. Prende le sembianze di Acamante (462) e chiama a raccolta i Troiani, incitandoli a mostrarsi finalmente uomini: « A terra è steso il grande Enea! Orsù, salviamo così nobile compagno dal tumulto della mischia! » (469). L'appello accende gli animi. Si scatena una battaglia furiosa. Ed ecco il prodigio. Enea, ch'era stato fulminato, per cadavere del quale si credeva di star combattendo, riappare improvviso fra i suoi. Apollo lo ha rimandato dal suo santuario dopo avergli infuso nel petto forza vitale (512 ss.). Ma questo tutti l'ignorano. Grande è la gioia, ma nessuno domanda nulla, chè la battaglia non dà respiro. I Troiani condotti da Ares ed Enio (592) avanzano. Diomede, che solo ha il dono di riconoscere nel terribile Acamante il dio, si sgomenta e consiglia ai suoi di retrocedere combattendo. Molto sangue vien versato da Ettore ed Ares che colpiscono a destra ed a sinistra (704), finchè Èra ed Atena col consenso di Zeus (765) vengono personalmente in aiuto ai poveri Greci. E lo fanno nella ben nota maniera, di modo che la massa non s'accorge di nessuna presenza divina, e l'esperisce solo al momento decisivo l'unico eletto. Èra appare fra i Greci sotto le spoglie di

Stentore (785), la sua voce portentosa grida allo scandalo che i Greci sian divenuti tanto vili, dacchè Achille non è più fra loro. Atena però va presso Diomede che si riposa della grande fatica accanto al suo cocchio curandosi la ferita. Ghermisce il giogo dei cavalli e dice: « Come poco rassomigli al padre tuo Tideo! Sto al tuo fianco, veglio su di te; non son io medesima ad esortarti a combattere contro i Troiani? Tu non sei il figlio dell'ottimo Tideo ». L'interpellato riconosce la dea (815) e risponde: « Figlia di Zeus! Non timore nè ignavia mi trattiene, sibbene la tua parola. Mi era stato vietato di combattere contro tutti gli dèi, eccetto Afrodite. Adunai i Greci ed io medesimo mi ritirai solo perchè riconobbi Ares tra le schiere nemiche! ». Atena lo guarda benevolmente e riprende: « Figlio di Tideo, diletto al mio cuore, non temere Ares, chè io combatto al tuo fianco » (826, 828). E gli eventi si fanno miracolosi. La dea caccia l'auriga dal carro di Diomede e sale ella medesima al suo posto a fianco dell'eroe (835). Cigola l'asse, ma il cocchio regge al peso della potentissima dea e del gran prode (839). Atena dà di piglio alle briglie e dirige ratto il carro sul terribile nemico (841). Ares sta per disarmare Perifanto atterrato. Allora Atena si copre col mantello incantato per non venir riconosciuta da lui (845). Non appena egli scorge Diomede, lascia stare il cadavere e si getta sull'avversario (849). Desioso di ucciderlo scaglia la sua asta contro di lui, ma l'invisibile Atena la ghermisce e la fa volare al di là della biga (853), mentre Diomede alza a sua volta la lancia, e la dirige verso il punto vulnerabile del terribile iddio (856). L'asta si conficca nel corpo, un urlo selvaggio fa sussultare Greci e Troiani (862 s.). Infine Diomede vede il dio sparire verso il cielo avvolto in fosca nube (867).

La storia delle gesta di Diomede è piena di eventi

straordinari e, ad un lettore memore dei libri sacri dell'umanità coi loro mille miracoli, può far l'impressione di un vero e proprio racconto miracoloso. Ma così facendo l'afferra solo superficialmente e con pregiudizio. Chè esaminandola più attentamente si stupisce come anche qui il poeta non fallisce attribuendo i fatti straordinari solo all'alta sensibilità di un unico eroe, mentre essi si risolvono fuor dalla sua sfera in processi naturali e noti.

Dal punto di vista religioso, è assai significativo che qui, quando l'uomo compie un'azione grandiosa, questa sia vista con assoluta certezza come compiuta dal braccio di un dio. L'eroe infaticabile ed impetuoso sembra al nemico così grande, da esser creduto un dio sotto spoglie umane (177). Quand'egli però colpisce a morte il suo avversario, ciò avvien solo perchè Atena ha diretto l'arma verso la mira sicura (290). E nel momento in cui egli osa il massimo, vediamo la dea medesima star al suo fianco e l'asta ch'egli scaglia per mano di lei trafigger il corpo di Ares e ferirlo gravemente (856).

La fede che pervade tutto il poema, cioè che ogni successo — si tratti del colpo ben assestato o della freccia che coglie nel segno — indichi l'immediato intervento della potenza divina, trova qui la sua espressione culminante; la dea in carne ed ossa sta accanto al suo eroe, agisce con la sua mano medesima, ed egli la vede, le parla. Se noi però distinguiamo ciò che riferisce l'illuminato poeta da quello che esperisce Diomede, dobbiam riconoscere esser solo due i punti nei quali questi contempla ed ascolta la dea. E non notiamo solo ch'essi sono precisamente i punti della massima emozione, sibbene che non son realmente che attimi, dai quali il miracoloso scompare subito di nuovo o si risolve nell'inintelligibile. La storia si sostiene per l'azione invisibile della dea, che accende Diomede alla lotta, fa

sfolgorare la sua corazza al par di fuoco e lo spinge nel fitto della mischia. Solo al momento del bisogno, quand'egli sanguinante vede trionfare la fortuna dell'altro favorito e con tutto il fervore del suo cuore si mette a pregarla, lei che una volta aveva amato il padre suo, affinchè gli dia fra le mani il nemico, in quel momento la dea non solo lo ristora, ma gli appare improvvisamente (123) e lo interpella. Che cosa gli dice? Egli, nella pena che l'opprimeva, s'era ricordato del padre, che assistito da Atena aveva potuto operare cose grandi. « Non temere e combatti », gli dice, « t'ho messo in cuore lo spirito di tuo padre! ». Non ha da temere ormai più nulla, neppure il sovrumano, chè Atena ha fatto chiaroveggenti i suoi occhi, affinchè egli conosca ed eviti gli dèi che partecipano alla battaglia. Le parole della dea e la sua apparizione, ch'altro sono se non una certezza esuberante, anzi pienamente estatica dell'esaudimento della preghiera? Diomede non risponde nulla. Non può rispondere: la divina interlocutrice è sparita, le visioni celesti son trapassate immediatamente nel grande avvenimento, nell'azione. Egli combatte simile a leone, è triplicata la sua passione. Laddove gli altri vedon solo l'umano egli vede all'opera gli dèi: Afrodite, Apollo ed infine Ares. Si ritira davanti ad Ares e consiglia i Greci di mettersi al sicuro. Ed ecco per la seconda volta scorge la dea. Ora non prega più. Eppure è chiaro che l'apparizione divina risponde ad un bisogno del suo cuore. Sì, il discorso di lei è l'espressione del suo affanno e ad un tempo ne è la gloriosa risoluzione. Si ricordi il fatto di Ulisse dopo l'adunata dei soldati nel secondo libro dell'Iliade. Tutti premono verso le navi sperando sia giunto il momento del rimpatrio; vane eran state tutte le fatiche e speranze dei molti anni; Troia avrebbe dovuto trionfare e seguire con risate di scherno i Greci

scornati che tornano a casa — proprio così doveva accadere? Ulisse tormentato e confuso da questo pensiero guarda il movimento. Atena improvvisamente sta dinnanzi a lui, e ciò ch'ella esprime sono appunto questi pensieri, ma ad un tempo anche il loro risolversi; egli deve interporsi e parlare agli uni e agli altri onde persuaderli che il loro modo d'agire è pura follia. Così è anche pel caso nostro. Diomede si vede costretto a star vilmente da parte, mentre scoppia il grave malanno. Se prima nell'afflizione s'era ricordato del padre, ora Atena gli fa presente come egli non sia degno di chiamarsi figlio dell'impavido Tideo. È ben questo il pensiero che gli morde la coscienza! Ma sa pure, che la sua ingloriosa ritirata gli era stata ordinata da Atena, che gli vietò di scontrarsi con un dio in forme umane. E quell'Acamante che precede i Troiani è Ares. Lo dice. E il tormento del dubbio si scioglie in meravigliosa certezza: il rischio immenso non è più troppo grande, chè Atena sarà compagna di lotta. Egli la vede salire sul cocchio al suo fianco; scompare Stenelo il conducente, la dea afferra le briglie ed assale nel tumulto Ares, che colpito dall'asta dell'eroe sparisce avvolto in fosca nube. In questo momento cala il sipario sulle cose terrene. Non sappiam più nulla di Diomede. Già da prima s'era tirato un velo sulle sensazioni dell'eroe. Il poeta sa che Atena è presso di lui e narra ciò ch'ella fa. Ma se ella è divenuta invisibile persino al dio Ares, quanto più lo sarà a Diomede, che sente la presenza divina, ma agisce come fosse solo. Munito di tale superiore coscienza, ed animato da tanto contatto, il poeta ci fa testimoni di un prodigio. Solo Diomede sperimenta tale prodigio. E come lo sperimenta lo sappiamo ora. Per tutti gli altri il miracolo che per l'appunto esperisce Diomede è avvenimento naturale, e non possiamo abbastanza ammirare la fedeltà

alla natura e la consequenzialità con cui il poeta ci mette tutto ciò sotto gli occhi. Diomede ha colpito Enea con una pietra così pesante che questi cade a terra ed i suoi occhi s'offuscano. Quand'egli però si appresta ad infierire su di lui col colpo di grazia, lo vede sfuggirgli fra le braccia protettrici di Afrodite; però non cede, insegue la dea e la mette in fuga. Ma anche ora la sua vittima sfugge: Diomede vede Apollo prender Enea sotto la sua protezione e involarlo chiudendolo in una densa nebbia. Ciò malgrado vuol assalirlo, ma il dio con la sua voce tonante gl'impone di ritirarsi e scompare col suo protetto. Di tutto ciò gli altri guerrieri non sanno nulla. Per essi Enea giace al suolo privo di sensi e amici e nemici continuano l'acerba lotta intorno a lui. Solo al poeta è dato svelare che questi non è Enea, sibbene un suo simulacro. Anche Atena non è vista al fianco di Diomede. La scena grandiosa, nella quale la dea, standogli allato, dirige i cavalli su Ares, e l'asta dell'eroe configge nel corpo del dio, si svolge, per le schiere nemiche, come un duello naturale. Non vedono esse, come Diomede, Ares sibbene il principe dei Traci, Acamante; e la presenza di Atena riman loro assolutamente ignota. La conclusione della battaglia, nella quale soccombe un dio, è per tutto il campo un fatto enorme, dove si frammischiano naturale e miracoloso. Il dio colpito getta un grido — si crede d'udire l'urlo di diecimila — e passa un brivido tra i guerrieri schierati a battaglia.

10.

Vediamo così assai chiaramente in queste immagini straordinarie di rivelazioni divine, come il pretto spirito religioso greco fosse lontano dal miracolo nel senso corrente del termine, così come lo cercano e lo ritengono

sacro le altre religioni. Ed ancor più significativo è che tutto quanto avviene, dal più grande al più piccolo insignificante dei fatti, esso lo vede nell'azione degli dèi, anzi agito da loro medesimi, ed è tanto cosciente di questo rapporto, che non dimentica mai di accentuarlo, anche quando dovrebbero venir esaltate le grandi gesta degli eroi più ammirati. La divinità, alla quale qui si crede, non è la padrona assoluta della natura, che trova la sua sublime manifestazione nell'imporre l'assurdo. È la santità della stessa natura ed il suo stesso governo presente in ispirito in tutto ciò ch'è sperimentabile, e sentita con venerazione dalle anime pie. Testimonia di lei quanto v'è di semplice e regolare, così come ciò che stupisce e commuove, che solo ad un cuore grande è dato provare. Ed appunto in ciò consiste lo straordinario, che ci vien messo sotto gli occhi nell'epopea, dove agiscono e patiscono i grandi. Ma ovunque ci si presenta nello stesso senso: non come miracolo del dio che trionfa sulla natura, sibbene come esperienza del grande cuore, al quale si fa incontro sulle cime dell'essere e dell'accadere la divinità stessa ch'esce fuor dalle linee della natura — e a lui solo.

Rispetto a ciò significa ben poco se una volta nell'Iliade il sole — cioè il dio sole — vien costretto da Èra a tramontare più rapidamente (18, 239). Il momento è assai importante. Dopo una lotta disperata era finalmente riuscito ai Greci di sottrarre la salma di Patroclo al nemico. La si adagia solennemente sotto la tenda, intorno piangono gli amici e fra essi il grande Achille che doveva rivedere l'amico ormai cadavere. Il sole allora, scacciato da Èra, cala « contro voglia » e sul campo di battaglia si fa silenzio. In un momento non meno significativo dell'Odissea (23, 242) Atena trattiene l'aurora, e fa durare più a lungo la notte. Era la notte durante la

quale Penelope riconobbe lo sposo e non si saziava dal contemplarlo nè poteva sciogliere le braccia dal suo collo. Stavan per aver fine le peripezie di lui e le solitarie lagrime di lei. Ma codeste non sono che sporadiche arditezze del poeta, e chi non vede anche qui la verità naturale, che è per l'appunto la ragione della loro azione immortale? Segnano l'ora della vita nella sua grandiosità fatale; dobbiamo commuoverci dinnanzi a quest'ora e non dinnanzi all'illimitata potenza di un dio.

Nell'Iliade si parla una volta di un'azione miracolosa di Apollo (15, 307 ss.). Ma non si può far a meno di riconoscere che anche qui è un avvenimento travolgente a trovare in quest'immagine il suo sfondo di sublimità. Le masse dei Troiani irrompono nel campo delle navi greche. Valli trincee e muri non valgono ad arrestare i carri d'assalto tumultuanti. Apollo li guida. Scuote tonando l'egida che desta tale spavento fra i Greci da farli vilmente fuggire (320 ss.). Muove all' attacco tra fossi e muri e procede colmando i valli e abbattendo i muri, con la facilità d'un bimbo che distrugge il castello di sabbia edificato per gioco sulla spiaggia del mare; le schiere dei Troiani possono così riversarsi nel campo greco (355 ss.). Al principio di questa descrizione si nota espressamente l'invisibilità del dio (308).

Qualche piccolezza non vale a contraddire l'impressione predominante prodotta da una massa di prove. Il poema esprime la sua concezione sul governo divino con grande chiarezza. Le immagini dalle quali abbiam da imparare son certo creazioni di poeta. Ma sarebbe di scarsa veduta scorgervi qui solo pensieri di singoli o di una piccola comunità. Mettono in evidenza, rispetto a ciò che nei tempi precedenti deve esser stato pensato, una rivoluzione nel modo di pensare, il significato della quale non può venir abbastanza proclamato e che deve essersi

compiuta necessariamente prima che poemi quali gli omerici fossero stati possibili. Chè tanto più stupefacente ci deve sembrare il carattere specifico della religione omerica dopo più esatta analisi, e tanto più degno di considerazione è il fatto che essa si presenta priva di pathos, priva di critica e di giustificazione, come qualche cosa di naturale ed ovvio. Qui parla la nuova generazione, fatta sicura della sua concezione del mondo, che lascia trasparire in primo piano il già vecchio e remoto — e quanto di ciò che fu significativo è ancor noto ad Omero! — quale fiaba e in perfetta tranquillità d'animo, senza affatto preoccuparsi dello spirito eterogeneo che ancor oggi noi riusciamo a percepirvi. E se occorresse ancor una prova per dimostrare che qui non abbiam solo a che fare con la poesia, ma col pensiero universale greco, basterebbe a persuadercene il contegno della spirito greco nei tempi postomerici. Che cos'è dunque questo contegno, se non il riconoscimento di una natura, che non si contrappone al divino ed eterno, sibbene è una con essi! La straordinaria azione esercitata dai poemi omerici sul pensiero e sull'opera dei Greci venne già sovente messa in rilievo. Non avrebbero potuto segnar la via delle generazioni future, se non fossero stati espressione dello spirito greco genuino. Trionfalmente uscito da antichissime visioni, si creò qui il suo primo ed eterno monumento.

VI.

DIO E UOMO

1.

La Genesi dice con orgoglio esser l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio. Lo stesso pensiero lo troviamo anche nella dottrina greca della creazione. « Allorquando il giovine regno terrestre appena staccato dall'almo etere, portava ancora in sè i germi del cielo parente, Prometeo lo mischiò con acqua corrente e lo formò ad immagine degli onnipotenti iddii ».

Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum
(Ovidio, Met. 1, 82 ss.).

L'essere divino possiede dunque la perfezione, della quale è riflesso l'umano.

Che cos'è nello specchio dello spirito greco, il fenomeno puro dell'essere umano o la sua più alta trasfigurazione, nella quale si manifesta ad un tempo l'immagine della divinità? Quale ideale umano grande e significativo ci guarda dal volto degli dèi?

I tratti che determinano l'essenziale in sè non possono mai venir riprodotti con espressioni dirette. Per quanto numerose ed espressive siano le testimonianze sul carattere di una divinità, danno pur sempre una concezione unilaterale ed esagerata. Anche nelle religioni decisamente dottrinarie dobbiamo quanto v'è in loro di più profondo ai profeti dotati di plastica forza visiva,

che ci hanno resa viva la divinità. E questa immagine è tanto più convincente, quanto meno ha di mira il correggere, avvilire o consolare il mondo, ma intende deporre solo testimonianze per quell'immensità, maestosità e venerabilità, ch'è dato solo allo spirito di contemplare. Presso i Greci infine i genii non sono, come presso altri popoli, testimoni secondari ed irresponsabili della verità divina; in questa religione naturale e non dogmatica essi ne sono i profeti chiamati.

Al poeta gli dèi si presentano in azioni e parole; l'arte figurativa ce li pone immediatamente sotto gli occhi. Le opere della grande scultura sogliono produrre sullo spettatore impressione fortissima. S'egli approfondisse tale impressione, ciò varrebbe a preservarlo dal giudicare la rappresentazione degli dèi dell'antica Grecia dalle graziose e leggiere storielle che vennero narrate nei tempi successivi. Chè da quei simulacri spira tale un'aura di altezza e maestà da suscitar armonie religiose e trova riscontro solo nei canti antichi e nelle invocazioni a volte strazianti a volte giubilanti della tragedia. Soltanto se si riesce ad afferrare il senso di questa altezza e maestà, si trova risposta alla domanda del come lo spirito degli antichi Greci vide la perfezione dell'uomo e in essa, ad un tempo, l'immagine della divinità.

Gli dèi ed il loro regno, il cui significato abbiamo a suo tempo minutamente analizzato, mostrano il senso aperto e sopratutto vivo, col quale i Greci riconobbero il divino nelle svariatissime forme dell'essere naturale; nelle gravi come nelle giocose, nelle violente come nelle amabili, nelle palesi come nelle misteriose. Non fu mai il volo del sogno e del desio umano a tuffarli nel purpureo splendore divino, ma sempre, ed ovunque, la forza della realtà, l'alito, il profumo, la luce della vita circo-

stante. Se la divinità si fa loro incontro antropomorficamente, se si ritrovano essi medesimi nella sua immagine nobilitati e glorificati, non dobbiamo affatto aspettarci ch'essa sia ciò che — qualunque sia la ragione — tende a superare la natura o a liberarsi da essa, sibbene essa natura medesima nella sua essenzialità palese, infallibile e beata, così come solo un dio può e deve possederla.

Non è facile a noi uomini d'oggi seguire i Greci su questa via. La tradizione religiosa, nella quale fummo educati, riconosce nella natura solo la palestra delle pie virtù, la cui patria spirituale è sita al di là delle sue fioriture, dei suoi sviluppi e delle sue forme. La mentalità meccanica e tecnica ha però fatto del mondo formato e ricco un ingranaggio di forze inintelligibili. Tutto l'essere si risolve in un turbinio di funzioni e tensioni; solo l'uomo è un essere che vuole o desidera, dotato di grandi o piccole facoltà. Se il Greco vedeva in ogni svolta della vita un volto divino, se anche in morte riposava fra le immagini della vita chiusa in sè stessa, che ornavano con semplice verità la sua tomba, l'esistenza è invece per noi tutti una corsa verso mète sempre più lontane, ed il valore dell'uomo è ridotto alla sua energia. L'uomo superiore deve essere il più lontano possibile dalla semplicità e rettitudine dell'esistenza, che noi, con espressione sdegnosa, chiamiamo puramente naturale. Le difficoltà, che egli medesimo si fabbrica, la contraddizione col mondo che lo circonda, l'inestricabilità dei vincoli e motivi, la lunga pena del cercare ed urtarsi è quanto ce lo rendono interessante. Rispetto a questo ideale le immagini greche, malgrado ne riconosciamo la bellezza, ci sembrano troppo ingenue, troppo poco complicate, troppo poco problematiche. Chiamiamo significativo e profondo solo ciò che nasce dalla lotta.

Possiamo essere incantati dalla fiorita visione greca, ma realmente pregiamo solo la lotta, la titanica forza di volontà, la sfida, l'assoluto, l'urgere verso l'illimitato e l'enorme, tutto l'incalcolabile e labirintico dell'umanità. Questo modo di concepire la vita trova naturalmente pochi fondamenti nelle forme greche. È chiuso alle grandi forme dell'essere, ch'avevano tanta importanza per gli spiriti della Grecia antica. Mentre noi siam volti al soggettivo — sia la buona o cattiva volontà nelle sue più potenti espressioni, sia il cercare una via d'uscita tormentandosi e martoriandosi fra gli ostacoli — era invece proprio del genio greco il riconoscere le eterne forme del crescere e del fiorire, del ridere e del piangere, del gioco e della gravità quali realtà dell'esistenza umana. La sua attenzione non era volta a forze, sibbene a puri esseri, e le forme d'essere umane gli si presentavano con tanta essenzialità, da doverle venerare come iddii.

2.

Fra i tesori del Museo delle Terme a Roma trovasi una testa di dormiente. La si è denominata con nomi vari, or come Medusa, or come Furia. Dev'essere Arianna od una danzatrice smarritasi fuor dallo sciame di Dioniso. La mirabile figura è in atto di dormire. Sacra è la fronte spianata, sacri gli occhi profondamente chiusi, sacra la bocca inconsapevole, attraverso le labbra semiaperte della quale la vita tranquilla palpita e respira. Ma tale santità non possiamo dirla innocenza, non redenzione, non profondità spirituale. Questi tratti in riposo non esprimono nè piacere nè dolore, nè bontà nè ribellione: solo l'abisso divino del sonno. La sua eterna grandezza s'è fatta, nella potenza del suo essere, visione tanto incantevole, che il solo pensare ad un simbolismo

o ad una spiritualizzazione sarebbe sacrilegio. Se guardiamo nelle profondità senza veli dell'esistenza, sentiamo il contatto dell'infinito e del divino. Solo la poesia classica ha parole simili. Properzio vide così la sua amata dormiente: « Dormiva come Arianna sulla spiaggia abbandonata, come la Menade che cadde esausta dal suo infinito danzare tra i fiori sulle rive del fiume » (1, 3). Era ammaliato dall'alta perfezione della natura, e intravide una dea, troppo grande per quelle laudi del cuore buono, col quale il Goethe nella sua poesia suggeritagli da Properzio rese omaggio alla fanciulla amata: « Sulle sue labbra era fedeltà silenziosa, soavità sulle gote e l'innocenza di un cuore buono palpitava sollevandole il petto ». Così l'eccesso del divino si tramuta pian piano in sentimentale. La visione del poeta romano quasi si spaventa, chè ci fa improvvisamente salire dalla sensibilità borghese alle altezze dove dimorano gli dèi della Grecia. Chi ha occhi per queste vette, di fronte alla voragine che s'apre ed alla corona della natura vivente, non sente più il bisogno di un'intimità spirituale, e tanto meno di una espressione ultraterrena della santità, che si ritiene essere il vero segno del divino.

La grandezza naturale della forma originaria umana è ad un tempo immagine della divinità. Sarebbe pura incomprensione il credere che questa vien con ciò degradata; chè son proprio i tratti dubbi dell'uomo ad esserle estranei. Quest'immagine non è solo scevra di quei difetti che possono disonorare l'individuo umano, sibbene — e ciò è quel che conta — di tutti i vincoli e gretterie fanatiche, cioè di tutto quanto in verità è ben troppo umano e vien sovente esaltato come perfezione divina. Il suo volto ci guarda con chiarezza che non conosce fanatismo. La sua fierezza non ha nulla della solennità di un'annunciazione di sè medesimo. Sentiamo

che impone reverenza, ma pure che non desidera eterne laudi e non intende misurare i suoi favori dal grado di dedizione. Se vogliamo inseguire la sua individualità, essa si ritrae nell'essenziale originario. Per quanto diversi possano essere i singoli caratteri divini c'incontriamo sempre con uno sguardo in perfetta calma. Nessun volto è dominato dalla singolarità di un pensiero o di una sensazione. Nessuno vuole proclamare una data virtù o verità, o virtù e verità in generale. Non mai esce dallo sguardo dell'occhio o dal giuoco delle labbra la risoluzione di un avvenimento o una decisione. Racconta il mito i vari destini: gioie e dolori, vittorie e umiliazioni, tutti gli avvenimenti non han per lei significato alcuno. Personalità delimitate varrebbero solo a turbare l'espressione, nella quale si manifesta l'essere vivente con onnipotente originalità. Queste figure non hanno storia — perchè *sono*. L'originalità ed eternità del loro *essere* è sovrumana nella perfetta rassomiglianza con l'uomo.

La faccia divina non è volto di volontà. Ogni specie di violenza e prepotenza non gli si confà. Non è scritto sulla sua fronte lo spavento, sibbene la chiarezza, dinnanzi alla quale svaniscono in nulla tutte le barbariche mostruosità. Non si sprigiona stranezza alcuna da questo sguardo, nessun mistico enigma gioca lusingatore fra queste labbra, nessun eccesso rompe l'integrità grandiosa dell'espressione per esasperarla nel fantastico. La visione divina non ha nulla dello smisurato eccesso della forza che sbocca nel colossale; non presenta, come presso gli asiatici, il gigantesco della potenza, mediante grottesche formazioni o moltiplicazioni. Tutta questa mostruosità dinamica vien per così dire eliminata con un sorriso dalla pura maestà della natura.

Non potrebbe neppure venirci in mente di trattar col tu un essere di questa specie come si fa con persona

intima o amata. Ci si sentirebbe di fronte a lui vergognosi ed umiliati, se la forza d'esistenza del grande volto non spegnesse la coscienza che uno ha di sè stesso richiamando invece alla luce la vita sepolta. Se per un istante ci s'immerge in questa visione se ne esce come da un bagno di rinascita nell'acque eterna che inondano da ogni eccesso umano. Sia pur il sogno d'un attimo — in questo sogno svanisce l'uomo che non è divino, il quale non fu disonorato da peccato o passione, ma dal suo zelo stolto e dal bisogno di crearsi dei vincoli, egli, lo schiavo del suo intelletto, sempre meschino e pusillanime, pensi egli al quotidiano o a virtù o a beatitudine. Solo quando si valicano i limiti verso l'infinito, quando persino il tendere alla santità pare ancor un resto terreno, allora Dio si rispecchia nell'uomo e l'uomo in Dio.

Unione di Dio e uomo nella essenzialità originaria, ecco il pensiero greco. Ed ecco pure svelarsi a noi tutto il significato della forma umana, nella quale il divino si manifesta ai Greci. Anche per altri popoli l'idea dell'essenziale nell'uomo è una sola ed unica cosa con la conoscenza della divinità. Mentre però essi cercano il divino nella perfezione delle facoltà umane, come sarebbero potenza saggezza giustizia od amore assoluti, al Greco esso si svela nella forma naturale dell'uomo. Sappiamo che è riservato a lui solo di vedere e capire l'uomo in quanto uomo e che lui solo potè porsi il compito di educar sè medesimo avendo come unico fine sè medesimo. Non è questa un'idea nata dalla filosofia; fa parte dello spirito, che concepì l'immagine degli dèi olimpici, e decise con ciò la direzione del pensiero greco. Per questo spirito furono forma e le piante e gli animali e così pure l'uomo, forma che ha impronta eterna, i cui puri tratti son quelli della divinità. Invece di elevare al cielo con fantasia

religiosa le sue forze e virtù, contemplò nelle linee chiuse della sua natura il disegno delle divine. Così tutto quanto si dice sull'« antropomorfismo » della religione greca si perde in ciancie vane. Non ha umanizzato la divinità, sibbene ha veduto divinamente l'essenza umana. « Il senso e la tendenza dei Greci », dice il Goethe, « è di divinizzare l'uomo, non di umanare la divinità. Non si tratta qui di antropomorfismo, ma di teomorfismo! » (Myrons Kuh, 1812). L'opera più significativa di codesto teomorfismo è la scoperta della forma originaria umana, la quale, in quanto sublime manifestazione della natura, fu anche, di necessità, la più pura espressione de divino.

3.

La figura della divinità porta l'uomo fuor dalla sua persona verso l'essenzialità della natura. Non attira l'attenzione su di sè con nessun tratto personale; nessuno racconta di un Io con volontà sua propria, sensazioni e vicende sue proprie. Ha bensì l'impronta di un determinato essere; ma questo essere non è unico, sibbene uno stato eterno del mondo dei vivi. Perciò doveva disilludere sempre le anime desiose d'amore che bramavano stringer legami di cuore con la divinità. Il loro bisogno di tenerezza si sarebbe subito raffreddato imbattendosi, invece che in un Io pronto ad amare od odiare, in un essere fuor dal tempo, che non può attribuire valore alcuno alla loro esistenza individuale. Solo colui pel quale questa realtà nel suo senso culminante e sacratissimo parla nei tratti divini, costui s'eleva venerato ed amato dal dio fino al dio.

Per questo motivo nessuno potè giungere ad un monoteismo assoluto. Anche più tardi, quando si fece famigliare il pensiero che tutto l'essere e l'accadere derivasse da un'unica origine, non si ritenne sempre essenziale il

ricordarsi di questo uno, e non si riusciva a comprendere perchè gli ebrei e i cristiani tanto se ne preoccupassero e considerassero una grave offesa fatta all'Uno se si tributavan onori non a lui solo, ma ai molti vivi fenomeni della sua azione. Il dio greco è lontano da quell'accentuazione della propria personalità che non ammette nessun altro accanto a sè. Non si presenta mai al mondo con le autoconsapevoli parole « Io sono così e così », intonazione assai caratteristica delle religioni orientali (E. Norden, Agnostos Theos). Persino gli inni dedicati ad un dio, che lo glorificano fino all'infinito, non dimenticano che egli sa esservi altri dèi accanto a lui ai quali riconosce con condiscendenza il loro pieno valore. Il più bell'esempio ce lo offre quel dio, che esercitò per lungo tempo la più grande influenza sulla vita religiosa della Grecia, pur non volendo far uso del suo potere per reprimere gli altri dèi: *Apollo*. Per secoli e secoli i Greci di tutte le provincie chiesero consiglio in tutte le faccende religiose o mondane, pubbliche o private, all'Oracolo di Delfi; la sua autorità anzi andava ben oltre i confini della Grecia, ad oriente ed occidente, in paesi d'altra nazionalità, lingua, cultura e religione. Molti dei detti che vennero in nome suo partecipati ai richiedenti di tutti i paesi principali, ci son noti, e la sua saggezza ci parla ancor oggi per bocca di Pindaro. Ma quale differenza tra le profezie apollinee e quelle del Vecchio Testamento! Colà la passionale annunciazione del Dio e del suo santissimo nome, qui il discreto ritirarsi della persona divina. Zeus, attraverso il quale Apollo dà i suoi oracoli, manifesta il giusto, ma mai sè medesimo. E così pure Apollo non parla mai di sè e della sua grandezza. Non richiede niente di più che il rispetto dovuto naturalmente alla sua divinità e la dovuta riconoscenza per la rivelazione della verità. Richiesto sovente in que-

stioni di religione e morale, non mai indicò sè stesso al richiedente quale oggetto massimo di venerazione; non consigliò mai null'altro, nè a Greci nè a stranieri, che di rimaner fedeli alle loro divinità indigene. Tanto più eran grandi gli dèi greci e tanto meno erano zelanti per la loro persona. Mentre altrove la personalità dell'essere divino, man mano che la religione va approfondendosi, divien più grave e sacra, qui va nuovamente risolvendosi e culminando nel culto. Apollo ha indicato a Socrate, come questi lo riconosce solennemente prima di morire (Platone, Apol. 21 ss.), una sacra grandezza, ma non la propria sibbene quella della ragione. E con ciò non intendeva nè fede, nè visioni, sibbene la chiara conoscenza dell'essenziale. La stessa preponderanza dell'essenziale sul personale lo troviamo in *Atena*. Canti ed opere di scultura la mostrano a fianco dei più prodi guerrieri. Ercole, Tideo, Achille, Ulisse, e molti altri eroi hanno fiducia in lei. Sentono il suo afflato divino nel momento decisivo, e sovente nell'entusiasmo del grande rischio ella si presenta corporea ai loro occhi. Getta lo sguardo sul suo eroe, indica il fine, presta ella medesima il suo braccio divino, ed ecco avvenire l'incredibile: un sorriso della dea saluta la vittoria dell'impavido. Dove fa bisogno riflessione, dove il prudente chiede consiglio, ella sta vigilante dietro a lui, ed il pensiero giusto è sua ispirazione. Chi non si fa qui a pensare agli eroi di altri popoli e tempi, ch'eran pure uniti ad una donna divina e compirono le loro gesta sotto gli occhi di lei e con la sua assistenza? Ma la differenza è strepitosa. Là il cavaliere combatte per l'onore della signora del cielo e vuol esserle gradito per la sua forza ed il suo ardire. Atena invece non è mai la dama divina del suo cavaliere, e le gesta di lui non succedono mai per amore o in onore di lei. Certamente esige anch'ella, come ogni

altro dio, che si riconosca la sua potenza e saggezza e che ci si periti di sottrarsi alla sua assistenza. Ma non fa dipendere i suoi favori dal fervore o dall'esclusività coi quali ci si dedica a lei. Colà dove batte un cuore in tumulto, dove balena un pensiero liberatore, eccola giungere, chiamata più dall'attitudine eroica che dalle umili preghiere. Lo sentiamo da lei medesima che è la destrezza ad attirarla e non la buona volontà e neppure la dedizione alla sua persona. Gli uomini che possono contare meglio e più sicuramente su di lei, non le offrono nessun culto particolare, e non sarebbe neppur pensabile ch'ella potesse motivare il suo favore con l'ubbidienza esemplare del suo protetto. Nel dialogo famoso con Ulisse (Odissea, 13, 287 ss.), nel quale si dà a conoscere come dea e dice ad Ulisse, che si lagna, di non essersi mai dimenticata di lui, afferma precisamente essere lo spirito superiore di lui ciò che le piace e la lega tanto saldamente a lui. L'occhiazzurra dea non poteva esser lontana dall'assennatissimo ed astutissimo (296 ss.). E quando quest'uomo tanto provato non vuol credere neppure alla dea, che il paese in cui si trova sia realmente Itaca, ella non pensa affatto di sentirsi offesa nella sua sacra persona, e non si sdegna col dubbioso, sibbene si rallegra della nuova prova della sua vigile prudenza e confessa che appunto per ciò non lo abbandonerà.

Sarebbe un fraintendimento voler interpretare i racconti intorno alle vendette di divinità dimenticate o disdegnate come prove di personalità gelose. Non sentiamo noi pure quasi una specie di sfida gettata dalla propria compiacenza e non temiamo di chiamar la disgrazia, quando parliamo troppo forte della nostra fortuna? Questa tema che non si riesce ad estirpare, dimostra com'essa è profondamente radicata nella natura. Ed infine quale presunzione misurarsi quale uomo con gli dèi!

Molti miti mettono in guardia da ciò. Niobe, madre di dodici magnifici figli, ha deriso nel suo orgoglio Latona, la dea, di non averne partorito che due (Iliade, 24, 603 ss.). Li perse a motivo di ciò tutti insieme e divenne monumento eterno di disperata solitudine. Altri miti mostrano la caduta terribile dell'uomo, che aveva dimenticato le potenze celesti o s'era vantato di far a meno della loro assistenza. Chi è cieco per le forze superiori vien da esse precipitato nell'abisso. Non si può disconoscere la verità di vita di questi racconti tipici. Assume un significato particolare il fatto di un nume che si vendica per esser stato sdegnato a causa di un altro. Èra ed Atena, che nel giudizio di Paride ebbero la peggio, divennero le nemiche giurate di Troia. Non fa bisogno qui di preoccuparsi del come possa esser stata raccontata un tempo la fiaba della disputa di bellezza. Per lo spirito omerico ha un senso importantissimo. Quando Paride disdegna Èra ed Atena, ha scelto con ciò la vita lasciva (cfr. 24, 30) contro ogni dignità ed eroismo. Gli spiriti da lui rigettati dovevano volgerglisi contro. Pensiamo certamente nel senso della concezione omerica del mondo quando diciamo: era suo destino che avesse a scegliere. Ogni potenza della vita è gelosa non quando se ne riconoscono altre accanto a lei, ma quando la si rifiuta e disdegna in favore di altre. Paride aveva rifiutato i genii della nobiltà e dell'azione. Accade l'opposto per Ippolito, così come ce lo presenta Euripide. Qui il mito non fa comparire il destino dal di fuori, come scelta costringente; è il carattere che decide, dando così la mossa alla tragedia. Con tutto l'ardore del suo cuore puro, il giovane principe reale rende onore alla mattutina dea Artemide, nello splendore della quale sfolgorano le pianure fiorite. Come la verginità disdegna le lusinghe e gli amplessi, così la sua innocenza rabbrivi-

disce al solo pensiero della dea delle dolci notti (Eurip., Ippol. 99 ss.). Ma il giovine Ippolito non solo rabbrividisce, le volge fiero le spalle. La sua presunzione non s'inchina riverente al potere divino, che spinge ogni vivente nelle braccia del vivente. Si dirige superbo e crudele verso l'infelice che s'incendia al suo fuoco. La sua virtù resiste ai sublimi favori d'Afrodite, allo spirito che sa ed è amabile anche nel rifiuto (cfr. v. Wilamowitz, Eurip. Hippolytos, Einleitung). Ed ella diventa allora la sua mala sorte. Il prediletto di una dea va alla rovina senza ch'ella nulla possa per salvarlo, poichè egli con sovrumana smisurata temerarietà disdegnò un'altra dea. Questo esempio basta a mostrare quale distanza separa l'uomo dalla divinità, anche se questa par affine all'umano. Nelle sfere celesti le persone stanno l'una di fronte all'altra grandi e pure. L'immacolata Artemide può guardare con freddo distacco la tenerezza di Afrodite. Ma l'uomo corre gravi pericoli, se tenta di porsi sulla vetta dell'unicità e vuol esser assoluto come solo posson esserlo gli dèi. Essi non esigono nulla da lui; vogliono ch'egli s'accontenti della sfera che gli spetta, dove di concerto agiscono tutti gli dèi, tutti degni dello stesso rispetto.

Argomento degli insegnamenti e degli ammonimenti, che partono dagli dèi, è per l'appunto la differenza che corre tra il divino e l'umano. Essi non parlano all'uomo di origini e destinazioni misteriose, non gli additano vie arcane fuor dalla forma naturale del suo essere che conducono ad uno stadio sovrumano di perfezione e beatitudine. È prorio viceversa: lo mettono in guardia dai pensieri e desideri troppo elevati e aguzzano il suo sguardo per gli ordinamenti della natura. È bensì vero che sétte dionisiache e orfiche si vantavano di possedere una scienza superiore rivelata, e la cono-

scenza della via sacra che doveva condurre alla perfezione. Ma non appartenevano alla pietà religiosa dei grandi secoli. Gli olimpici, che improntarono la religione da Omero a Socrate, che parlano ancor oggi a noi per bocca di un Eschilo e di un Pindaro, eran ben lungi dal voler iniziare l'uomo ai misteri ultraterreni e svelargli il loro arcano essere divino. L'uomo non doveva investigare il cielo, ma sè stesso. E ciò non significa nè esame di coscienza nè confessione di colpe: « conosci te stesso » — l'ammonimento che pronuncia già l'Apollo omerico, con altre parole, intende dire: Abbi occhi per le sacre forme della natura, ricorda i limiti dell'umano; conosci quel ch'è l'uomo, e quanta distanza lo separa dalla maestà degli dèi eterni!

4.

Che cosa differenzia gli dèi dagli uomini?

Grandi sono gli dèi in potenza e sapere; la vita loro non conosce nè ascesa nè discesa. Ma con tutto ciò non è ancor detto nulla. Chè malgrado la loro somiglianza con l'uomo non sono affatto uomini divinizzati e eterni. « Immortale », è, a dir vero, la denominazione costante che li contraddistingue dagli uomini, ma il mito ci narra di uomini che vennero elevati oltre l'umano dal dono dell'immortalità. L'idea dell'essere divino è d'altra sorta, nè l'uomo può elevando ed allungando la sua esistenza divenir Dio. Ciò che qui si esprime non è, come sempre, l'essenziale.

L'uomo è un essere contraddittorio, che partecipa di molte forme d'esistenza. S'impadroniscono di lui il giorno e la notte, il fuoco ed il gelo, la serenità e la tempesta. Questa pluralità, ch'è suo piacere e tormento, fa di lui un essere limitato e transeunte. Egli è tutto

e nulla interamente, interamente in senso positivo — non nel negativo della pura esclusione — dell'integrità che basta a sè stessa e della pienezza della forma vivente. Ogni unicità è per lui pena e perdita di vita. Solo nel cambiamento respira libertà ed energia. Sarebbe un controsenso il voler trasportare questa natura nel divino, il temporale nell'atemporale, il contraddittorio nel senza contraddizioni. Solo transitoriamente il suo essere può venir trascinato dall'incantesimo di un unico essere. E allora tocca la perfezione, il divino. Sia piacere, sia conoscenza — il mondo superiore si apre ed è segno della sua presenza lo svanire dell'Io e della personalità, chè queste appartengono al transeunte. Ma la natura terrena non può durare in questa gloria dell'Uno-Tutto. Lo può solo Iddio. Egli medesimo è questa gloria e pienezza. All'uomo invece, che non deve mai dimenticare d'esser solo uomo, è dato di uscir fuori solo di tempo in tempo dai meschini intrighi e traviamenti della esistenza transeunte per immergersi nel grande archetipo della divinità.

Colui che riflette su questa differenza tra uomini e déi, non può meravigliarsi se l'esistenza degli dèi in molti punti segue una tutt'altra legge di quella degli uomini. Da qui ebbe origine quel giudizio di scarsa veduta che si preoccupa della moralità degli dèi greci. Certo non si può negare che la leggenda narra sul conto loro molti casi che mai si concilian coi doveri della fedeltà coniugale e castità extraconiugale. A scusa di tali libertà non vogliamo già addurre che molti miti erotici ricevettero il loro carattere dubbio solo dal fatto che forme e nomi diversi, sotto i quali un tempo vennero narrate le saghe degli dèi, nel corso del tempo andarono variamente allacciandosi: un dio, la di cui sposa venne denominata in luoghi diversi con diversi nomi, può sembrare un amatore assai incostante. I Greci di

Omero non si scandalizzavano per la vita amorosa naturale dei loro dèi. Ed in verità l'idea di un nume dell'Olimpo non s'accorda col pensiero di un legame coniugale. Bisogna però fare attenzione, chè nei templi antichi si univa il dio con la dea, e le sacre nozze facevan parte delle feste più solenni dell'antico culto. Èra, la divina consacrazione del legame coniugale e della dignità femminile, non può venir pensata non coniugata. Ma bisogna pur riconoscere, che essa è molto più sposa in generale, che sposa di Zeus. Non è codesto, gioco di poeta o emancipazione dalla morale, sibbene conseguenza necessaria della fede prettamente omerica, che poteva pensar gli dèi in legami amorosi passionali, ma non sposati secondo la maniera umana. Solo quando questa fede cominciò a vacillare, e più precisamente quando si cominciò a giocare con le saghe degli dèi, le avventure d'amore assunsero un carattere di leggerezza e sensualità. Non è da stupire se la critica si fece sentire relativamente presto e nella Grecia stessa. La speculazione astratta ed il razionalismo, che furono i primi a scandalizzarsi della forma e maniera umana della divinità, si sentirono massimamente offesi da questi sconfinamenti; ed è noto che Senofane muove già i più aspri rimproveri agli dèi di Omero e di Esiodo pei loro « adulterii ».

Ma negli antichi tempi più religiosi, non ci si aspettava dagli eterni, che si presentavano in forma puramente umana, null'altro che sublimità. E realmente anche la naturalità più cruda non riesce a disincantare tanto il divino quanto l'ordine e la convenienza borghese. Le antiche schiatte nobili, che facevan risalire le loro origini all'unione della loro capostipite con un dio, non s'immaginavano che il beato si sentisse legato da un rapporto personale e avesse posto in giuoco per amore il suo onore. Pensavano con sacro terrore alla grande ora,

quando l'amante maestà dei cieli era scesa in una donna terrestre. Ed il poema di Esiodo esprime bellamente come la notte d'amore di un dio potè servire ai piani più meravigliosi. Si dice che il padre degli dèi e degli uomini (27 ss.) si consigliò come avrebbe potuto far sorgere un salvatore degli dèi e degli uomini. « E scese dall'Olimpo con intenti occulti ed astuti, languendo dal desiderio per l'abbraccio della magnifica... ». Il frutto di quest'amore è Eracle, il salvatore campione d'ogni eroismo.

5.

Ci vien ribattuto che già nel secolo d'Omero s'andava perdendo il rispetto per gli dèi goderecci, e ci si dilettava assai di rappresentarli nelle situazioni più equivoche e poco gloriose. La miglior prova addotta è il *racconto di Ares ed Afrodite*, col quale Demodoco ricrea i Feaci ed Ulisse (Odissea, 8, 267 ss.): come il tradito Efesto legò solidamente con invisibili catene la dea ed il suo spasimante, offrendo il loro amplesso amoroso allo scherno degli dèi.

Già nell'antichità molti, e fra gli altri, com'è noto, Platone, si scandalizzarono di questa storia, e nei tempi moderni è tenuta in conto di un frivolo grottesco. Ma se l'argomento sembra assai spinto, si concepisce però difficilmente come potesse venir considerata lubrica e come se ne fosse potuta dedurre l'asserzione che la società, alla quale era stata narrata, peccasse d'irriverenza verso i suoi dèi.

Ares, l'imbarazzo del quale è oggetto delle risa degli dèi, non è un dio nobile; non è neppur da considerarsi un dio genuino. Non ci si potrebbe affatto immaginare uno degli altri dèi nella sua situazione, neppure Ermete, che dice di voler senz'altro far il cambio con lui. In questo caso dunque non si può parlar di frivolezza.

Quando una qualsiasi delle figure mitiche doveva fornir il soggetto ad un frizzo mordace si prendeva sempre questo scalmanato furioso che i veri olimpici non considerano loro simile. E Afrodite? Se si riflette bene sulla narrazione ci si accorge che alla sua persona non vien prestata attenzione alcuna. Tutto l'interesse è volto alla parte poco gloriosa di Ares. Si può quindi concludere che il poeta deve esser stato ben lontano dall'idea di voler essere irriverente verso di lei. Nella tradizione greca ell'è la sposa di Efesto mentre in molti templi greci passa per la moglie di Ares. In realtà però le si addice in pieno, quale divinità olimpica, quel che prima venne detto per i matrimoni fra dèi in generale. Ella è la potenza della grazia e del desiderio, l'incantesimo che incendia il cuore e fa venir meno nella voluttà dell'amplesso. Appartengono al suo regno tutte le preoccupazioni che accompagnano la vita amorosa, compresa la cattiva riputazione e la derisione. E se uno s'è lasciato prender nei suoi lacci, lo scherno può colpir lui, ma non lei, chè suo è solo il trionfo. Non bisognerebbe mai dimenticare che questo poeta, ritenuto per motivi convenzionali spregiudicato ed ateo, possiede invece il vivo e vero senso della forma divina originaria. Anche in questa storia così novellistica ed ardita, non dimentica mai quel che ella è; non può pensare si deroghi menomamente a qualche cosa della sua essenza; e mentre lascia completamente in ombra la sua persona, mostra l'opera del suo eterno potere. L'amante guerriero invece lo dà in pasto alle risa. Ma ciò che fa ridere tanto di gusto gli spettatori divini non è la sconvenienza, ma il tiro giocato dallo zoppo tradito, la cui ingegnosità sorpassa il pièveloce e fa vero il detto: « Fortuna non s'accompagna sempre a nequizia » (329 ss.). Tanto più capzioso par l'argomento e tanto più bisogna osservare

che il narratore passa oltre il piccante e trova suo piacere solo nel frizzante della burla. Che la visione, sulla quale lo sposo furente attira lo sguardo degli dèi, offenda i buoni costumi, può venir indicato solo dall'assenza delle dee (324). Nessuna parola accenna alla scena che doveva offrire il gruppo galante, o ai sentimenti che l'avevan provocata. Naturalmente il racconto non è una predica di morale. Ma ciò malgrado non ha neppur da esser considerato per frivolo. Supera entrambe le cose nell'umorismo, che raggiunge il suo massimo effetto nella conclusione, quando si manifestano i sentimenti dei tre grandi dèi spettatori: Apollo, Ermete e Poseidone. Non sappiamo nulla del quadro ch'offrono i poveri amanti; invece i tre numi discutono sulla spiacevolezza di simil sorte, e dalle poche parole che dicono si ricostruisce con rara maestria il gruppo formato da essi. Poseidone, che compare l'ultimo, prova sopratutto compassione; la posizione di Ares lo affligge talmente che non dà pace ad Efesto finchè questi gli libera almeno le braccia, ed è tanto generoso di garantire per lui. Prima di ciò ha però avuto luogo un dialogo fra Apollo ed Ermete. Il nobile dio dell'intelletto è abbastanza spiritoso, per chiedere al fratello s'egli vorrebbe essere al posto di Ares, e questa domanda vien accompagnata da un appello solenne alla divinità dell'interrogato; egli sa già a priori il modo di sentire di questo furfante tra gli dèi. Ed il dio di tutti i ladrocinii e le fortune, ricambiandogli l'appellativo cerimonioso, gli risponde che sopporterebbe volentieri triplicate le catene e le derisioni di tutti gli dèi riuniti, per la delizia di giacere sul cuore dell'aurea Afrodite. Il cantore che fa parlar in tal guisa Ermete poco si cura del suo onore; vuol piuttosto caratterizzarlo così come si presenta allo spirito greco, a questo spirito libero e vasto, che può venerare un dio

anche nella furfanteria e nel fortunoso, poichè anche queste son forme eterne dell'esistenza viva. Come si interpreta dunque falsamente questa storia intimamente vera, piena di lampi di spirito, se dalla sua intonazione si vuol concludere che il tempo, che l'aveva prodotta, dovesse aver reputato a vile gli dèi che quivi compaiono, o gli dèi in generale. Ciò che può diventare la medesima storia in un poeta che ama realmente il piccante, e pel quale la vita degli dèi non è ormai più che un gioco della fantasia, ce lo mostra Ovidio, che l'introdusse quale esempio istruttivo nella sua arte amatoria (2, 561-592). Qui l'interesse è posto espressamente sulla scena degli amanti incatenati; Venere non può trattenere le lagrime; ella ed il suo galante vorrebbero coprir con le mani il volto e le nudità se le catene lo permettessero. Qui lo sguardo è diretto non più sullo zoppo che vince in malizia il forte ed agile, sibbene unicamente sull'erotico e capzioso, e la morale che ne risulta è che i peccatori colti in fallo in avvenire sapran meglio cavarsi dagli impacci.

6.

Ed ora ci si domanderà se tali divinità potevano porre un freno morale all'uomo, e di che specie di freno si trattò.

I cristiani antichi hanno naturalmente risposto negativamente a questa domanda. Dagli studiosi di scienze della religione essa venne posta raramente in modo esplicito e serio. Peccato, chè è sempre stata in fondo a tutte le loro ricerche, e dal momento che non venne mai fatta oggetto di riflessione, non fece che intorbidare la questione. Si era infatti delusi di non trovare nella religione greca antica quei sostegni ed impulsi che altre religioni e sopratutto la cristiana offrono ai loro cre-

denti: ma non si pensava alla possibilità che esistessero tutt'altre forze, degne della nostra attenzione ed anzi della nostra ammirazione.

Certo la divinità greca non appalesa nessuna legge, che si ponga quale grandezza assoluta al di sopra della natura. Non è una volontà sacrosanta temuta dalla natura. Non parla fuor da essa nessun cuore, al quale l'anima umana potrebbe sacrificarsi nè in cui confidare. La visione grandiosa di lei esige onori ed adorazione, ma la divinità come tale rimane ad una giusta distanza. Se viene in aiuto, sul suo volto non sta scritto ch'ella sia l'amore infinito che vuol darsi all'uomo e liberarlo da tutte le pene.

Qui soffia un vento più aspro. Qui si dice: tutto quanto è grande è pericoloso, e può volgersi a danno di chi non vigila. Nel regno degli dèi dimora il pericolo; sono essi medesimi, forme eterne di codesto regno, pericolo. Irrimpono sovente, al par di tempesta, nella vita ben ordinata dell'uomo. Afrodite può portare tale uno scompiglio da far spezzare i vincoli più sacri, profanare la fede, e far accadere cose tali, da parer più tardi inconcepibili persino a chi le ha compiute. Artemide ha fatto cadere l'innocente Ippolito. Mentr'egli era tutto chiuso nell'incanto del puro e casto mondo di lei e sdegnava il regno dell'amore, questo regno gli si è fatto incontro con la sua faccia più spaventosa e lo ha annientato. Qui valgon solo vigilanza e forza.

Ma il vigilante trova un potente ausilio. L'essenza della divinità medesima lo illumina. Il grande mondo, del quale ell'è la forma, abbraccia tutta la ricchezza dell'essere, dall'ottusa violenza primitiva fino alle eteree vette della libertà. E in questo punto culminante svela la sua immagine perfetta. L'afferrò la mano dell'artista, ed ai nostri occhi ancor oggi rivive la visione

miracolosa dell'amplesso della casta natura con lo spirito sublime. La divinità è e rimane natura; ma in quanto la sua forma è spirituale, e in quanto la sua perfezione è sublimità e dignità, che irraggia la luce nella vita umana.

Ciò significa per i Greci in prima linea *intelletto* e *senno*. Senza di essi non è pensabile vera divinità.

Ci si potrebbe aspettare che avessero a trovar posto tra le svariate figure della religione omerica anche la violenza, il fanatismo, l'estasi. Ma l'ideale della pienezza del senno è in aperto contrasto con un cieco avanzare tumultuoso e con ogni sorta di eccessi. È noto che altri popoli si sono rappresentati i loro dèi, sopratutto quand'eran guerrieri, come impetuosi e furenti tutto abbattendo nella loro tremenda collera. Ed i loro eroi li dipinsero pure nel fitto della battaglia, presi da folle ebbrezza, da una specie di ossessione. Tutt'altro i Greci d'Omero. Com'essi fossero pronti alla lotta e all'eroismo ce lo mostra l'Iliade, che nell'esaltazione dei grandi eroi guerrieri rimase la più potente espressione poetica della grecità. Ma parla in essa uno spirito, che torce sdegnoso lo sguardo da un cieco sprigionarsi della forza bruta. Osserviamo anzi con stupore, che tutto questo mondo di uomini bellicosi, ch'è pur solito vedere le forme fondamentali della sua esistenza nella luce delle essenzialità divine, non vuol saperne di un dio della guerra in senso vero e proprio.

Certo il lettore di Omero conosce *Ares* e ben si ricorda che gli Achei vengon chiamati suoi « schiavi ». Ma questo spirito sanguinario (cfr. Iliade, 20, 78) delle mischie, che penetra nell'uomo al par di demone (cfr. Iliade, 17, 210), il cui potere grava ancora nella vibrazione dell'asta che trema là dove si conficca (cfr. Iliade, 17, 529), nessun mai l'ha elevato ai pieni onori di un

dio, per quanto indubbiamente si sia creduto alla sua terribile presenza. Solo di rado compare nei racconti mitici in tutta la sua personalità. Si suol paragonare la sua immagine con quella di Atena guerriera, ma anche qui svanisce in un crepuscolo demoniaco. Non lo pregano gli eroi, malgrado si dicano suoi prediletti, e men che meno Menelao. E quando la famiglia degli dèi d'Olimpo lo ammette fra i suoi, lo fa sol di controvoglia e non tratta nessuno con tanto poco riguardo, quantó lui. Solo Ares vien atterrato in un duello con un nume olimpico; e si sente la soddisfazione di veder finalmente umiliato questo mostro brutale da una forza più nobile. È Atena, la dea del vero eroismo intelligente, che gli fa sentire la sua superiorità scagliandogli contro un solo sasso; Atena, l'amica del vittorioso Eracle, lo spirito puro dell'alma virilità. Questo trionfo serve da grandiosa introduzione alla disputa fra gli dèi, che precede lo scontro decisivo tra Achille ed Ettore (21, 385 ss.). Già un'altra volta Ares era stato vittima di Atena; ella stava ritta a fianco del suo protetto Diomede sul cocchio e con presta mano aveva resa innocua la lancia di Ares, trafiggendolo poscia così gravemente con l'asta dell'eroe, ch'egli aveva dovuto abbandonare urlando il campo di battaglia (Iliade, 5, 851 ss.). Ed ora sentiamo ciò che pensa di lui il padre di tutti gli dèi, quand'egli va a lagnarsi. Lo chiama (890) « fazioso incostante » e « fra tutti i Celesti odioso », chè fa sue delizie « e risse e zuffe e discordie e battaglie ». Gli altri dunque non sono così. Non vogliono guerra « perenne ». La figura di Ares deriva ancora dalla religione della Terra ormai superata. La sua brutalità aveva avuto posto onorevole allora nel campo dell'inesorabile. Egli è lo spirito della maledizione, della vendetta, del crimine (cfr. Kretschmer, Glotta XI, 195 ss.). Qual demone della strage conserva ancora in Omero la sua terri-

bile grandiosità e tanto più terribile quanto meno compare la sua personalità. L'uccidere è il suo elemento, perciò si chiama « distruttore », « sterminatore di uomini »; sua compagna è Eris, la « Contesa », che « scorre fra le turbe spargendo odio e aumentando il grande lamento umano » (Iliade, 4, 440 ss.). Infuria fra i Troiani non meno che fra i Greci (cfr. p. es. Iliade, 24, 260). Il suo nome significa sovente null'altro che eccidio. Perciò Zeus lo definisce « fazioso incostante », senza carattere, che è con tutti o contro tutti (Iliade, 5, 889). Sullo scudo di Achille era raffigurata una scena: davanti alle schiere dei guerrieri marciavano Ares e Pallade Atena (Iliade, 18, 516). Questa rappresentazione corrisponde meglio a quel ch'era la vera credenza che non il prender partito che fa Ares per i Troiani in alcuni episodi dell'Iliade. Non può recitare a lungo una parte di tal genere, poichè in fondo egli è solo un demone e la sua indole consiste in cieca brutalità. Che differenza con Atena, ch'è pur battagliera, ma, dea del senno e del nobile comportamento, è sola a rappresentare l'eroismo nello splendore celeste. Egli invece si perde nell'estasi dello spargimento di sangue, mancando così totalmente di quella profondità e grandiosità, propria alla natura di tutte le figure genuine di questa religione.

Anche la smoderatezza può essere una rivelazione genuina del divino. *Afrodite* è per Omero una dea maggiore, eppure è sua opera ed essenza lo sprigionarsi delle passioni elementari. Donne al par di Elena, Fedra, Pasifae son i testimoni del suo potere travolgente che si ride della legge e dell'ordine, del pudore e del timore. Ma, all'opposto che in Ares, parla in lei un infinito senso di vita. Quale spirito dello splendore avvincente, ch'accende l'estatica voluttà dell'amplesso, non ha nulla a che fare con la cecità e la brutalità demoniaca. Se nel sin-

golo caso pare a volte pazzesco ciò ch'ella combina, tutto ciò appartiene pur sempre alle venerande forme originarie della vita, ed il mondo magico che si rispecchia nella sua figura divina abbraccia tutto nel suo essere eterno, dalle voglie del verme fin su su al sublime sorriso del pensamento. Perciò, malgrado tutto il demoniaco della sua indole, ella sta davanti ai nostri occhi in perfetta calma lucente. Nel grande senso della vita la smoderatezza ritrova il suo equilibrio. La figura, alla quale altri popoli conferiscono i tratti della passione e fecondità animalesca, il Greco non la vede sfrenata, sibbene inclita dea, perchè non rappresenta la superficie del mondo ma la sua meravigliosa profondità. Si manifesta quindi anche qui la spiritualità della religione greca.

Riconosciamo il pensiero greco nei simulacri di Afrodite e degli altri dèi, creati nel puro spirito di Omero dall'arte figurativa. Lo spirito non è estraneo alla natura; in essa medesima è innato quel senso, che nella figura umana degli dèi significa nobiltà ed elevatezza. Il naturale può conservare tutta la sua pienezza e vivezza ed essere contemporaneamente uno con lo spirito, che non vuol essere null'altro che il suo compimento. Presenza immediata corporea e ad un tempo eterno valore — ecco il miracolo della creazione figurativa greca. In questa unità di natura e spirito appare quel ch'è terrestre, senza nulla perdere del suo calore e della sua freschezza, insieme alla libertà della proporzione e della sensibilità, quale natura perfetta. Misura, ritmo e gusto determinano il comportamento ed i gesti della persona divina e mostrano il pieno senso del suo essere. È impossibile di poter unire il benchè minimo pensiero di scorrettezza, controsenso o barbarie, alla contemplazione di una vera immagine di deità greca.

Questa nobiltà ci parla già nella prima scena del-

l'Iliade in cui compaiono gli dèi. *Teti* sale verso l'Olimpo per chieder che il figlio suo destinato a così immatura morte sia giustamente onorato. Gli era apparsa sulle rive del mare, quand'egli l'aveva invocata, e aveva pianto con lui l'ingiustizia subita. Ricorda al re degli dèi d'averlo salvato da grave sciagura, e lo prega per il figlio, affinchè il dio voglia lasciar sterminare dai Troiani i Greci accampati presso le navi, onde Agamennone si renda conto dell'abbaglio preso rifiutando gli onori al migliore dei Greci (Iliade, 1, 393 ss.). Ella s'inchina dinnanzi all'onniveggente Zeus che siede solo e in disparte, abbraccia le sue ginocchia con la mano sinistra e con la destra gli accarezza il mento. In questa posizione espone quanto chiede. Ma non fa cenno all'azione liberatrice, ch'ella un tempo aveva compiuto in un momento terribile, e che le aveva invece ricordata il figlio in tutti i suoi particolari, sibbene dice solo: « Zeus padre, se mai fra gli Immortali ti fui di giovamento, esaudisci il mio desiderio ». E questo voto non contiene nulla delle vendette crudeli del figlio, vuol solo giustizia ed onore: « Onora il figlio mio, votato fra tutti a morte pronta!... Da' la vittoria ai Troiani fino al giorno nel quale gli Achei lo innalzeranno, rendendogli accresciuto il tolto onore ». Ella gli tien stretto il ginocchio e non rispondendo egli, riprende: « Fammene promessa e confermala con un cenno del capo, o dimmi di no. Che puoi temere tu? — e saprò allora come spregiata io sia fra tutti gli dèi ». E Zeus parla e fa un cenno di consenso col capo divino.

Certamente in Olimpo talvolta si minaccia e si rinfaccia una violenza subita (cfr. Iliade, 1, 539 ss., 587 ss.; 8, 10 ss.; 15, 16 ss.); ma non succede mai nulla di volgare od indecorso. E quando balena la possibilità di qualcosa di simile, par quasi sia fatto per meglio mettere in rilievo

il bel contegno dignitoso degli dèi. Allorquando *Zeus* s'accorse che la tenerezza di Èra era solo un'astuzia per sviare il suo sguardo da ciò che si andava svolgendo sul campo di battaglia, le richiamò con aspre parole alla memoria com'ella fosse già stata una volta duramente punita e con lei tutti gli dèi ch'eran venuti in suo aiuto. Ma al suo giuramento di non esser stata lei l'istigatrice dell'opera di Póseidone, sorride il padre degli dèi, desiderando più di quanto si crede, che la sua sposa sia d'accordo con lui (Iliade, 15, 13 ss.). Iris poi per incarico suo va da *Poseidone* e gli ordina di abbandonare il campo di battaglia (173 ss.). Anche in questa scena la veemenza delle parole all'inizio serve solo a mostrare con maggior evidenza da quali motivi gli dèi si lascian realmente condurre. Conformemente all'incarico ricevuto, Iris minaccia Poseidone della superiore potenza di Zeus, nel caso che egli agisca contro la volontà di questi. Il dominatore dei mari ribatte furiosamente l'argomento, dicendo ch'egli ha nel mondo gli stessi diritti del fratello, il quale farebbe meglio a tener le sue minaccie per i suoi figli; chè egli medesimo si sente tanto forte da non temerle. Ma Iris non intende accettare una risposta tanto offensiva: « Il nobile cede ad una buona parola. Sai che le Erinni son sempre allato del primogenito ». Ricordandogli così le antiche sacre gerarchie, Poseidone ne è subito conquistato e risponde: « È bene quando il messaggero è saggio ».

Così le contese fra gli dèi terminano dignitosamente. Si svolgono in un'atmosfera gioiosa ed intima come ce ne dà un esempio il primo libro dell'Iliade. Non bisogna affatto pensare che gli dèi si comportino fra loro senza ritegno e brutalmente. Il loro contegno e il loro modo di fare vien determinato da ciò ch'è d'uopo. È bensì vero che Ares vien trattato senz'alcun riguardo da

Atena; ma anche questo trova il suo significato in quanto abbiamo esposto più sopra. Nel XXI libro dell'Iliade il poeta con fine intento ha immaginato la cosidetta battaglia degli dèi in tal guisa, che, fatta eccezione dello scontro fra Atena ed Ares, la battaglia effettivamente non ha luogo, ed *Apollo* può pronunciare le nobili parole dirette a Poseidone: esser follia per un dio il voler battersi con altro dio a cagion degli uomini (Iliade, 21, 461 ss.). Solo *Èra*, la più ardente delle dee dell'Olimpo, si slancia su Artemide passando dagli insulti alle percosse, come può fare una donna matura con una fanciulla insolente (479 ss.). Ma per l'appunto la sua animosità e la frequente asprezza delle sue esplosioni, che vengon con ragione rilevate dai critici della vita olimpica, dovrebbero farci accorti ch'ella non si è mai lasciata trascinare ad azioni basse od indegne. Sarebbe un giudizio ben superficiale non vedere qui che la disperazione di non poter resistere alla volontà di Zeus. Se fosse questo soltanto, quanto di smisurato, nel grande e nel piccolo, non sarebbe ancora escluso. Invece anche in Èra è vivo l'ideale di un contegno nobile e sensato. Quando Atena richiama a sè il furente Achille, esige da lui quella dignità, che s'intende da sè per una Èra. Immediatamente prima che s'inizi la celebre battaglia degli dèi, ce ne dà ella stessa una prova. Aveva chiamato il dio del fuoco, Efesto, onde reprimere Xanto, le onde del quale mettevano in pericolo la vita di Achille. Ma nel momento stesso in cui il dio fiume è pronto a cedere, trattiene Efesto; e qui, per quanto le sue parole suonino sempre così inflessibili e crudeli, parla quasi come Apollo nella battaglia degli dèi: « Non si conviene di tanto maltrattare un dio immortale a cagion degli uomini » (Iliade, 21 379).

Più grande però è l'ideale rivelato all'uomo dalle divinità maggiori: Apollo, Atena e Giove. Nella figura

di *Apollo* egli venera il principe della chiarezza e libertà, la luce solare, che non riluce per gli arcani misteri, ma per la virile conoscenza della vita e l'azione degna. Il suo nobile contegno nella disputa fra gli dèi, la grande parola con la quale segna al figlio di Tideo i confini dell'umano, l'ardente protesta contro l'azione inumana di Achille e l'ammonimento, che al nobile sentire s'impone misura e dignità anche nel più profondo dolore — queste espressioni genuine del suo modo di essere vennero convenientemente discusse nel capitolo a lui dedicato (cfr. p. 72 s.). Così pure *Atena* torse con orrore lo sguardo da Tideo morente, ch'aveva talmente amato da volergli persino porgere la bevanda dell'immortalità, perchè lo vide degradarsi in un'azione volgare; ed Achille incontrò il suo sguardo di fiamma proprio nel momento in cui stava correndo il pericolo di lasciarsi trascinare da collera insensata non degna di lui; fu la parola di lei a richiamarlo al dominio di sè stesso. Già ci siamo occupati di questi passi importanti (cfr. p. 54 s.), tenendo conto del pregiudizio moderno, che l'originario modo di essere di Atena, così come lo conosciamo dall'Iliade, non è ancor mosso da nessun motivo morale. Ella previene Achille ch'avrà più tardi triplice soddisfazione, se ora sarà capace di contenersi. Ma lo esorta a conservare contegno dignitoso. E perderebbe forse codesto contegno qualcosa del suo valore morale se si facesse cosciente che alla dignità dell'azione corrisponde pure un magnifico successo, mentre uno sfrenato abbandonarsi alla collera porta solo ad una brutale vittoria? Solo un concetto meschino e al tutto tradizionale della moralità può far nascere l'opinione che fu la poesia di poi ad attribuire ad Atena altri motivi che non fossero quelli della volontà di vincere. Questo giudizio non contraddice la sua immagine, così

come l'Iliade e l'Odissea ce l'hanno presentata — si potrebbe dire — eternamente fissata, in tutta la sublimità del suo modo di essere? Non ha forse il suo significato ideale ch' ella venga contrapposta ad Ares, quale dea della forza meditata contro il selvaggio spirito dell'eccidio? Non ha forse a che fare con la moralità il fatto ch' ella onori della sua amicizia divina sempre la più alta natura virile, e che la presenza del suo spirito si faccia sempre sentire nel momento della massima tensione di forze e di pensiero? Non respirano forse le eroiche gesta di Eracle, le astute imprese di Ulisse e le prove ch'egli sopporta tanto virilmente, la nobile atmosfera dell'essenza di lei? Bisognerebbe comprendere sotto il concetto di morale solo l'osservanza di alcuni imperativi categorici, e dichiarar tutto il resto moralmente indifferente, allora Atena avrebbe, come tutti gli dèi olimpici in generale, senso per tutto eccetto che per la morale. Chè a questa immortale non impone la sua divinità l'osservanza di determinate leggi morali formulate, ed ancor meno erige un canone di ciò che deve definirsi una volta per sempre giusto ed ingiusto, buono e cattivo. Ciò che una natura forte può permettersi in certi casi, rimane indeterminato. Eleva purtuttavia Atena un imperativo e lo pone ideale vivente, attraverso il suo medesimo essere, sotto gli occhi dell'uomo: lo potremmo chiamare in senso elevato morale, chè non è diretto al singolo bensì al comportamento dell'uomo nella sua totalità. Si riconosce in lei la natura nobilitata e fatta per la libertà, che nè segue ciecamente gli istinti, nè è sottoposta alle esigenze categoriche di una legislazione morale. La decisione non è determinata dal senso del dovere o da ubbidienza, sibbene dal giudizio e dal gusto, legandosi così ovunque il giusto col bello.

Si dirà che questa nobile concezione di Atena contrasta con il crudele inganno che causò la morte di Ettore (cfr. Iliade, 22, 214 ss.), ciò che in questi ultimi tempi non venne solo giudicato immorale ma persino demoniaco. Il vero senso però di questa storia, che già ci illuminò una volta sul modo d'agire dei numi (cfr. p. 276), lo capiremo meglio in seguito in rapporto all'idea di fato (cfr. p. 348), ed allora non ci sorprenderà più, ma desterà in noi solo sacro terrore e venerazione. Atena qui non è altro che via e realizzazione di necessità superiori; il suo inganno che deve illudere il fiducioso Ettore, è inganno del fato. È insensato voler misurare la potenzialità di questo avvenimento all'unità di misura della morale, e chiedere alla forza del destino di voler premiare la fedeltà e la probità come se essa fosse un uomo di fronte al suo simile. Non è senza rabbrividire che osserviamo come le forze superiori se la ridono del giudizio umano. Ma fra le tenebre del fato, splende la luce divina. Atena svia Ettore affinchè si compia il suo destino: come dea però lo tiene in grande onore. Quando il gesto di Ettore fu più degno: prima dell'intervento divino, allorquando fuggì fuor di senno, oppure quando oppose virile resistenza? Se la sua fine era già decretata, non avrebbe fatto meglio la dea a lasciarlo raggiungere e trucidare da Achille? Ma ella non vuole degradare il grande, che deve pur venir annientato. La sua opera di abbaglio, per quanto possa sembrarci crudele, ripristina l'onore eroico di Ettore. Egli ora sa che il suo destino è deciso, ma sa pure che il mondo sarà pieno della sua gloria. Questo effetto della provvidenza divina non è casuale, sibbene testimonio prezioso del suo spirito.

7.

Gli dèi maggiori, Zeus, Atena e Apollo mostrano in triplice forma l'ideale di una nobile *virilità*.

Uno di essi è donna e per l'appunto appare in lei divinizzato l'attivo e gagliardo senso virile. Ci siam già una volta trovati di fronte a questa stranezza, quando ci siam posti a considerare la figura di Atena (cfr. p. 70 s.). Per cui ora ci basti osservare brevemente quanto segue: la libertà del conoscere e formare la creazione spirituale appartiene assolutamente al regno maschile e ha quindi, quale divinità, carattere prettamente virile. Ma l'energia e la gravità della vita attiva, quando deve elevarsi al di sopra del brutale, ha bisogno di trasfigurarsi nel femmineo. Tutti i grandi uomini d'azione hanno un tratto femminile che tempera l'asprezza e nobilita la forza. Ecco il significato che assume il femmineo giunto sulle cime della religione greca perdendo però ogni potere. Nel culto della dea Atena non si frammischia neppur più il benchè minimo soffio d'amor femminile.

Quando Nietzsche dice che i Greci vollero superare l'umano femmineo, questa frase trova qui la sua conferma. È una nota caratteristica nelle vecchie religioni di rappresentare le grandi deità in coppia o trinitariamente. In entrambi i casi l'elemento femminile vi ha una parte preponderante. Nelle civiltà orientali ha il primo posto, e l'uomo o, se son tre persone, i due uomini son sottoposti alla donna che predomina. Nella trinità dell'antica Grecia, invece, la natura femminile non equilibra mai l'altro sesso. Anzi, in un certo senso, non esiste neppure, perchè dei suoi tratti caratteristici, Atena non possiede che la luce sublime. Le fanno difetto maternità ed amore: è vergine, ma non ha quella ritrosia di Artemide, che in un dato momento può mu-

tarsi in calore materno e tenerezza. La sua mentalità è maschile; così ce la rappresenta Omero, e così pure Eschilo quando, nelle Eumenidi, le fa dire di sè stessa, star ella con la mente ed il cuore dalla parte dell'uomo e sentirsi ella totalmente figlia del padre (735 ss.). Succede quindi che, mentre le altre religioni conferiscono sovente alle divinità maschili tratti di indiscutibile femminilità, la greca invece riafferma la sua idealità virile anche per la figura femminile della maggior trinità degli dèi.

La donna è più elementare dell'uomo, e diretta, molto più dell'uomo, all'esistenza individuale. Il suo organismo fisico le conferisce una valutazione del corporeo, che l'uomo di rado concepisce. Tutta la sfera del sensibile e concreto vien considerata da lei con una riverenza e un rispetto estranei per natura alla sensibilità maschile. Tutta la sua potenza consiste nell'apparenza e nella personalità. Mentre l'uomo tende verso l'universale, l'impersonale e il supersensibile, le forze sue si concentrano nell'unico, nel personale, nella realtà oggettiva. Come l'uomo, nel momento del rapimento, adora lei al par di idolo, così ella è foggiata dalla natura, per sentire la sua unicità e preoccuparsene con tutte le forze.

È del più grande interesse osservare come molti tratti significativi delle varie religioni e concezioni del mondo si possono classificare dall' uno e dall' altro di questi caratteri. La divinità greca d'indirizzo virile non mette in primo piano la propria personalità come fanno gli altri dèi. Non esige che l'uomo viva per servirla o compia grandi gesta a sua glorificazione. L'onore ch'ella pretende tollera il riconoscimento di altri accanto a sè. Si compiace nella libertà dello spirito e chiede dalla vita umana molto più senno e giudizio che non vincoli a formule fisse, atti ed oggetti.

Nulla distingue con maggior chiarezza la religione

specificamente greca dalle altre, che la sua posizione rispetto all'elemento ed all'oggettività concreta. Sacro è per lei il mondo della materia e della forza originaria. Ma i suoi pensamenti sul divino si elevano ben alti al di sopra di esso. Mentre in altri culti e religioni il legame alla materia nella sua realtà oggettiva è indissolubile, la fede virile dei Greci si professa per la libertà e la spiritualità. Come nella sua forma omerica non ha bisogno che sopravvivan corpo e anima oggettivi, per poter riassumere in una grande idea passato presente e futuro, così le è possibile di intuire ed adorare nella forma eterna l'intimità dell'esistenza, di tutto il concreto.

Questa *spiritualità* della religione si svela nelle deità maggiori. Di tutti gli esseri terreni solo l'uomo ha accesso al loro regno. Ma il loro essere è forma, non spirito assoluto di fronte al quale la natura starebbe come qualcosa d'inferiore. Nessuna di queste divinità può venir conosciuta od intuita al di là di questo mondo. Nessuna distingue categoricamente il male dal bene, onde dominare la natura con norme date una volta per sempre. Voglion la natura che si perfeziona in sè per mezzo di intelletto e nobiltà di sentire. E questo compimento della natura s'è fatto in loro appunto forma divina e sta, essere perfetto, al disopra di ogni manchevolezza e transitorietà della vita umana.

Eternano così una realtà ben determinata, in questo caso, spirituale: l'umanità superiore.

8.

L'altezza che fa eccellere Zeus, Apollo e Atena su tutti gli altri dèi è ovunque evidente. La loro apparizione è circonfusa del massimo splendore. Il loro intervento è sempre decisivo. Quando s'invoca solennemente il po-

tere divino, son questi tre nomi stretti in una formula che si presentano. Così nei poemi omerici (Iliade, 2, 371) e similmente anche più tardi nel linguaggio religioso di Atene. L'impareggiabile superiorità dei figli di Zeus: Atena ed Apollo, trovò la sua espressione in certo modo simbolica verso la fine dell'Iliade, nella già più volte citata battaglia degli dèi del XXI libro, dove dapprima Atena sconfigge con grande superiorità il furibondo Ares, e poi al gran senno d'Apollo ripugna nella sua qualità di dio di venir alle mani con Poseidone a cagion degli uomini. Oltre al senno ed alla bellezza hanno queste deità superiori ancor la grandezza.

Il tempo che seguì inclinò a veder la massima dimostrazione del divino nella provvidenza e giustizia universale. « Quand'io vedo tramontare i cattivi, allora credo che v'è un dio in cielo », fa dire Euripide ad uno dei suoi personaggi nell'Enomao (Framm. 577). Il rozzo Esiodo nella sua dura lotta contro infedeltà e violazione del diritto, non concepisce cosa che sia degna della divinità più di quello che egli medesimo nella sua esistenza ha sempre riputato maggiormente degno d'onore. Perciò vi riconosciamo la mentalità di una vita vissuta servilmente e borghesemente. Gli storici delle religioni parlano di purificazione ed approfondimento della religiosità. Ma il richiamo alla giustizia è piuttosto il segno dell'inizio di una degradazione della divinizzazione del mondo. Il diritto alla felicità del singolo nasce da una degradata coscienza della presenza divina. Certo anche nel mondo omerico si crede ad una giustizia vittoriosa di Zeus. Dopo la frecciata traditrice che rovescia la tregua giurata, Agamennone esclama esser certo giunto il termine per la caduta di Ilio e di Priamo e di tutto il suo popolo, chè la collera di Zeus farà loro pagare un giorno, se non subito, il loro delitto (Iliade, 4,

160 ss.). Anche in Menelao, al quale è stato fatto il primo torto, la fede nella giustizia del cielo è salda, contro ogni tentazione (Iliade, 13, 622 ss.). Una felice similitudine ci presenta Zeus che si scaglia sdegnato contro i giudici ingiusti (Iliade, 16, 384 ss.). E il poeta del XXIV canto dell'Odissea fa esclamare al vecchio Laerte all'annuncio della disfatta dei Proci (351): « Padre Zeus! Vivete dunque ancora, o olimpici numi, se è vero che i Proci pagaron pei loro orrendi misfatti! ».

Ma questi pensamenti non stanno in primo piano nella religione omerica. Nè potrebbero esserlo in un mondo, nel quale il personaggio più glorioso ed amato non vien benedetto da lunga vita felice, ma deve perire nel fior della giovinezza, il più bello dei figli della terra che ebbe nella sua breve carriera solo lotte separazioni e lagrime — e che preferì per amore della gloria questo splendore passeggiero ad una lunga vita tranquilla (Iliade, 9, 410 ss.; cfr. pure Platone, Convito, p. 179 E).

« La madre immortale non può salvare l'eroe divino, quand'egli cadendo alle Porte Scee compie il suo fato. Ella emerge su dal mare con le figlie di Nereo e lamenta il figlio glorificato. Guarda: piangono gli dèi e le dee tutte il trapasso del bellissimo, la morte del perfetto. Magnifico è essere anche solo il funebre canto in bocca degli esseri amati, chè l'uomo comune cala silenziosamente all'Orco » (Schiller).

Per questo spirito umano che non vuol felicità ma grandezza, la consequenzialità dei voleri divini è ben altra di quel che s'augurerebbe il contadino o il borghese che orienta la sua esistenza sul possesso o il guadagno. Otto Gruppe ho osservato assai finemente la grande linea che attraversa l'Iliade omerica (cfr. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, p. 1013). Zeus esaudisce il desiderio di Achille: i Greci, mentr'egli

riman corrucciato in disparte, si trovano in gravi difficoltà e pericoli (Iliade, 1, 409); ma Achille lo deve pagare con profondi dolori, chè la disgrazia dei Greci causa la morte dell'amico suo prediletto, e, nel momento che si riconcilia coi Greci onde vendicare l'amico, la sua fine è decretata: immediatamente dopo la morte di Ettore segue la sua (Iliade, 18, 96). L'uomo può scegliere. In lui s'avvera ciò che ha scelto — e alla fine è dolore e rinunzia. Allora può, come Achille, seder fraternamente accanto al nemico e pianger con lui (Iliade, 24, 509 ss.). Ma non ha scelto il godimento, bensì la grandezza. Questa grande umanità potrebbe chieder alle generazioni che presumono di possedere una religione più matura e grave: Perchè vi lagnate dell'ingiustizia e vi volgete al cielo quando non vi par d'esser ricompensati dagli avvenimenti secondo i vostri meriti? La vostra vita di possesso e di conquista non ha forse scelto, col diritto che vi sostiene, anche l'ingiustizia ch'or vi colpisce?

La giustizia non si eleva al di là dell'umano, la grandezza sì. Sola può donare all'eletto un onore che va al di là della felicità e dell'infelicità, del diritto e del torto, dell'amore e dell'odio, e ben sa che un solo istante può controbilanciare tutt'una vita. Può tendere la mano al nemico; può vedere sfolgoranti di gloria ed i colpevoli e coloro che sono segnati dal destino, ma non per amore od umiltà, sibbene perchè la sua sublimità conosce regioni, dove mancano misure e valutazioni. Questa grandezza la dimostra il maggior dio dell'Olimpo di fronte ad Ettore nel XVII libro dell'Iliade (198 ss.). Ettore deve cadere. Il tracollo di Patroclo segnò il culmine del trionfo troiano. Ma ora le sorti sono mutate. Patroclo morente lo annuncia al suo vincitore: « La morte e la Moira imperiosa ti son dappresso » (16, 852 ss.). Ma Ettore non lo crede. Nell'ebbrezza della vittoria pensa di vincere

persino Achille (860). Seguono le sue grandissime ore, le più fosche per gli Achei. L'armatura di Achille, tolta al morto Patroclo, vien portata a Troia in segno di trionfo (17, 130). Ma Ettore, che ne aveva dato egli medesimo l'incarico, insegue i portatori e vuol rivestirsi « dell'armi immortali del Pelìde Achille, dono dei celesti numi » (194), onde buttarsi nella mischia in tutto lo splendore del massimo trionfo. Sappiamo ciò che gli sovrasta ed il suo orgoglio ci appare l'immagine penosa della cecità umana. Ma il padre degli dèi pensa con maggior larghezza dell'uomo, che chiede alla divinità ciò che gli par giusto (198 ss.). Il destino deve seguir il suo corso. Ettore non ritornerà dalla battaglia, nessuna mano amata lo spoglierà più dell'armatura. Appunto per ciò deve vivere ora il suo momento supremo: « Zeus, adunatore di nembi, vide com'egli si rivestiva dell'armi del divino Achille. Scosse il capo e disse fra sè: Misero! Non pensi alla morte che pur ti è vicina, indossi la divina corazza dell'eroe, di fronte al quale tutti tremano! Gli hai ucciso l'amico forte e diletto e gli hai tolto, oltraggiandolo, l'armi dal capo e dalle spalle. Voglio però ancora in quest'ora donarti lo splendore della vittoria e ti sia compenso, chè Andromaca non ti spoglierà al tuo ritorno dell'armi illustri del figlio di Peleo ». Questo è il medesimo Zeus, che il poeta fa comparire al principio dell'Iliade quando risponde dopo lungo silenzio ai preghi di Teti e, chinando il suo capo, fa tremar la montagna sulla quale troneggia (1, 528).

L'apparizione più memorabile della grandezza divina dà inizio all'Iliade, la chiude quella della grandezza umana. Gli dèi esigono che il cadavere di Ettore sia riconsegnato al padre Priamo, e Achille che perseguita con crudeltà orrenda, al di là della morte, l'uccisore dell'amico diletto, ubbidisce senza ribatter parola.

È prettamente omerico che la magnanimità verso il nemico non nasca da un atto autonomo di rinnegamento di sè stesso, sibbene riceva il suo impulso dal divino. Ciò malgrado sono proprietà umane azione e sentimento; chè nessun uomo certo ricevette mai nemico con più naturale umanità e generosità. L'implacabile vede d'un tratto ai suoi piedi il vegliardo baciargli le mani assassine che gli hanno ucciso tanti figli (24, 478). Piange col vecchio. Il re del popolo nemico, il padre di Paride, causa della guerra, e del tanto odiato che lo privò dell'amico, è infine soltanto un uomo, destinato a piangere e soffrire, come egli medesimo, come tutti. Esaudisce il suo desiderio, anzi è egli medesimo a nascondere il vecchio agli occhi dei Greci; promette una tregua per tutto il tempo che dureranno i funerali in Troia. E nella fosca luce di questa sepoltura, che si svolge indisturbata sotto la protezione dell'implacabile nemico, si chiude l'Iliade.

VII.

IL FATO

I.

Ci riman ancora da trattare la sfera più oscura dell'esistenza, nella quale gli dèi, pur esistendo, sembran però contraddire alla loro impronta luminosa.

Come? I genii della vita, della pienezza, della felicità dovrebbero essere ad un tempo la cagione dell'indigenza, della sventura, della morte? Può la vita volgersi così contro sè stessa? Che la forza vitale abbia a divenir fatalità per chi si ride di lei, lo comprendiamo. Ma dobbiamo forse dichiararci soddisfatti che sia essa medesima a disorientare gli uomini e precipitarli nell'abisso; ch'essa non sia dunque solo luce e calore, sibbene anche quell'ombra fredda ed oscura, che cala inquietante sulla vita? Non dovevan forse esser gli dèi le figure luminose del mondo vivo, così come ci apparvero, e non potenze sovraterrene, che decidono autocraticamente della vita e della morte?

La contraddizione si risolve quando ci facciamo a conoscere il quadro singolare nel quale lo spirito della Grecia antica concepì il lato notturno dell'esistenza e la sua azione sul modo di comportarsi degli dèi. Questo lato notturno è la morte e tutto quanto conduce necessariamente alla morte. Qui dove la vita cessa, ha fine

pure la forza essenziale degli dèi, ed essi svaniscono. Il più spaventoso però consiste in ciò, che v'è punto nel quale le loro forme di vita si mutano in demoniaco-inimico e sembran così divenire potenze del fato e della morte — ma lo sembrano solo, come si vedrà nell'ultima parte di queste considerazioni.

Si dice talvolta che gli dèi « possono tutto ». Ma uno sguardo gettato sulle loro storie ci dimostra come ciò non sia da prendersi alla lettera. Questo potere su tutto contraddirebbe pure la loro unità con la natura. Gli uomini si peritano di dire apertamente in una situazione disperata, che gli dèi non possono nulla.

Quando Nestore s'augura che Telemaco abbia a riuscire, con l'aiuto di Atena, a sopraffare i Proci, questi risponde (Odissea, 3, 228): « Questa mia speranza non si realizzerà mai, neppur se gli dèi lo volessero ». Si ignora su che si basi in codesto caso particolare l'impotenza degli dèi: c'è un limite fisso per la loro potenza: « fin qui e non oltre ». Quest'è la morte. Nessun dio può ad uno che è morto ridonar la vita, nessuna volontà divina si spinge fino al regno delle ombre, del passato. Ma ciò accade anche in altre religioni, persino nell'Antico Testamento. La concezione greca va ben oltre ed ha un altro senso ancor più profondo. Qui la divinità non solo non ha alcun potere sui morti; non può neppur proteggere i vivi dalla morte ch'è loro predestinata.

« La madre immortale non può salvare l'eroe divino, quand'egli cadendo alle porte Scee compie il suo fato », con queste parole Schiller coglie con somma giustezza il pensiero prettamente greco. Atena medesima dice nell'Odissea (3, 236 ss.): « Neppur gli dèi possono distornar la morte dall'uomo amato, quando la Moira (il fato) malvagia della morte lo atterra ». E Teti non prega (Iliade, 1, 505 ss.) Zeus per suo figlio destinato

a così immatura morte, ma per il suo onore, che il suo signore le garantisce con un cenno del capo sublime. Pregare per un prolungamento di vita non veniva in mente nè a lei, nè al grande dio che non ha il potere di esaudire tal desiderio. Come Ettore si cinge la corazza di Achille, Zeus compiange il cieco, che non sa quanto gli sia vicina la morte (Iliade, 17, 198 ss.), e gli vuol conceder l'ultima gloria, giacchè sa che da questa lotta non uscirà vivo; non gli è dato, malgrado il compatimento, di sottrarlo al suo oscuro destino. Apollo che aveva sempre assistito fedelmente Ettore, lo abbandona al momento nel quale la bilancia del destino mostra ch'egli deve morire (Iliade, 22, 213).

Questi esempi bastano per mostrare le limitazioni a cui son soggetti gli dèi. V'è una sentenza emessa dall'oracolo di Delfi ai messi di Creso (Erodoto, 1, 91) e che venne sovente ripetuta più tardi nella letteratura (cfr. Platone, Leggi, 5, p. 741 A): che di fronte alle decisioni del Fato o della Necessità anche il potere degli dèi fallisce. Di essi medesimi vien detto talvolta che soggiacciono ai suoi decreti (cfr. Eschilo, Prom. 515 ss. ed altri miti celebri; inoltre Iliade, 15, 117 ed Esiodo, Teogonia, 220). Questa « determinazione » però non è solo sottratta assolutamente alla sfera di dominio degli dèi, ma è pure pel suo modo d'essere totalmente diversa dai voleri divini.

Azione divina è il donare, l'aiutare, l'illuminare. A volte può sembrare che anche il destino offra all'uomo un bene positivo; ma l'insieme del suo operare non lascia dubbi sul suo modo d'essere non positivo, anzi *negativo*. Pone i confini della durata, fa succedere la catastrofe al benessere, la morte alla vita. Catastrofe, cessazione, limitazione, tutte forme del « fin qui e non oltre », forme della morte. Nella morte culmina il senso del destino.

Dove si pronuncia il nome di Moira, si pensa innanzi tutto alla necessità della morte; e in questa necessità si fonda pure senza dubbio l'idea di una Moira.

Dobbiamo prima di tutto avvezzarci al pensiero, che il più significativo e decisivo di tutti i decreti, la morte, deve essere dipendente da un potere diverso dal divino. Non è quindi affatto il compendio di tutti i dolori e terrori, dai quali gli dèi debbono benignamente salvaguardare gli uomini. E se qui fallisce la loro potenza, a che serve essa dunque? Dove si son stabilite nevitabili le catastrofi le dipartite la morte, v'è ancora luogo per gli aiuti divini?

Per una religione nella quale la divinità agisse nell'esistenza naturale solo dal di fuori, la risposta a questa domanda non potrebbe che suonar negativa. Laddove però il divino è uno con la pienezza della vita, la morte dev'esser separata da esso da un profondo abisso. Chè il vivente sente la morte come qualcosa di assolutamente estraneo e non può persuadersi ch'essa entri nel senso e nel piano della vita.

Le potenze della vita quindi e la legge della morte non son la stessa cosa. Cerchiamo ora di capire a quale immensa distanza stiano le une di fronte alle altre.

Esiste certamente un ponte gettato fra gli dèi e la Moira in quanto gli dèi, all'opposto degli uomini, sanno ciò che ha decretato la Moira. Ma li vediamo sovente prender conoscenza del fato con dispiacere e sottomettersi ai suoi decreti assai malvolentieri. Non possono far altrimenti. Tanto più vivamente ciò si appalesa e tanto più evidente è che il loro modo di essere entra in conflitto con un altro che è loro estraneo. « Guarda, piangono gli dèi e le dee tutte, il trapasso del bellissimo, la morte del perfetto » (Schiller).

L'esperienza mostra allo spirito e all'animo dei Gre-

ci due sorta di cose: la vita nel suo svolgersi, che incontra su tutte le vie del suo sviluppo la divinità vivente — e la stretta necessità, che ne arresta la fioritura al punto da lei prestabilito. Gli dèi stanno dalla parte della vita. Per incontrarli l'essere vivente deve muoversi, procedere avanti, esser attivo. Allora essi lo abbracciano con la loro forza e maestà e gli mostrano persino, subitanea rivelazione, la loro faccia celeste. Perciò colui che non è più sulla via, non può incontrarsi con la divinità. Coi morti, il cui essere è un esser stato, con le forme del pensiero separate da tutto il presente, la divinità non ha più niente a che fare. Ma non s'incontra neppur più con coloro la cui via sta per finire. Qui i due cicli si intersecano. Ciò che si compie in questo punto è mistero per il pensiero razionale. Intervengono però rappresentazioni fantastiche, originate senza dubbio da esperienza viva.

2.

Il pensiero di un « destino » che stabilisce decadenza e morte ha le sue radici nella religione primitiva, le figure terrestri della quale la religione omerica, in molti casi, ha solo cacciate dal primo piano per farle suo venerabile sfondo. La Moira era un demone della sventura e della morte. Il nome significa impartire o spartire, e ciò dice abbanstanza. È una forma femminile del nome di Μόρος, che similmente significa morte e sventura, e in Esiodo (Teogon. 211) appare come il nome di un essere divino, che, come la Moira, ha per madre « la Notte ». Figure di questa specie compaiono sovente in plurale — si pensi alle Keres, alle Erinni ecc. — e Esiodo, mentre Omero solo una volta menziona una pluralità di Moire (Iliade, 24, 49), ne annovera tre, figlie di Zeus e Temi (Teogon. 904 ss. A Delfi eran due: Pausan., 10,

24, 4; Plut. de ei ap. Delph. 2). La sfera dove son collocati questi esseri tenebrosi, viene indicata inequivocabilmente dall'altra genealogia che troviamo pure in Esiodo (Teogon. 211 ss.): son figlie della prima dea Notte, essa generò Moros e le Erinni, che si chiamano anche in Eschilo sorelle delle Moire da parte materna (Eum. 960). Anche l'Inno orfico 59 le dice figlie della Notte. I vincoli che le legano a Urano e Gea, a Crono e Afrodite fan parte dello stesso ciclo di pensieri ed immagini. La teogonia orfica le chiama figlie di Urano e Gea (Fr. 57 Kern). In Epimenide (Fr. 19 Diels) sono Crono e Euonime i genitori delle Moire, di Afrodite e delle Erinni. Afrodite Urania vien designata come « la maggiore delle Moire » (Pausan., 1, 19, 2). La parentela con le Erinni si appalesa nel culto: nel bosco sacro alle Eumenidi a Sicione v'è un altare pure per le Moire, dove vengon offerte le stesse vittime alle une come alle altre, ossia quelle che son caratteristiche alle divinità della terra e degli inferi (Pausan., 2, 114).

Da tutto questo si può dedurre chiaramente che abbiamo a che fare con membri di quel mondo antichissimo di dèi, che si distinguono nettamente dagli Olimpici per la loro terrestrità, per il loro esser vincolati alla terra. Come molte altre figure di questa sfera grave e tetra, sono anche le Moire reggitrici di un ordinamento sacro e implacabili vendicatrici delle infrazioni fatte ad esso. Secondo Esiodo le Moire e le Keres perseguitano le infrazioni commesse dagli uomini e dagli dèi, e non han pace finchè non hanno punito il crimine come si merita. Secondo una leggenda arcadica (che racconta Pausania, 8, 42, 3), Zeus, allorquando Demetra nel suo dolore distrusse la vegetazione della Terra, mandò da lei le Moire, che riuscirono a placare l'ira selvaggia della dea. In questo senso Pindaro dice di loro, che si allon-

tanano quando entrano in conflitto consanguinei (Pitica 4, 145). E l'inno di un poeta ignoto (Diehl, Antol. II, p. 159) rivolge a loro figlie della Notte una preghiera, affinchè mandino « l'ordine » (Eunomia) e le sorelle « Giustizia » (Dike) e « Pace » (Eirene). Perciò compaiono così sovente insieme alle altre potenze dell'ordine, con le Erinni e le Ore, e innanzitutto con Temi. Come ricco di significato è ciò che narra l'Iliade (XIX 408 ss.): il destriero di Achille si mise d'un tratto a parlare dell'imperiosa Moira, ma non a lungo chè le Erinni gli chiusero la bocca.

Principio e fine, nascita e morte son i grandi tempi di queste Moire, e terzo poi le nozze. Conducono sposa Temi a Zeus (Pind. fr. 30) e uniscono con lui in matrimonio Èra (Arist., Uccelli, 1731). Entrano cantando alle nozze di Peleo e Teti (Catullo, 64; cfr. la descrizione del vaso François). In Eschilo le Eumenidi riconciliate pregano le sorelle di apprestare un matrimonio per la soave fanciulla (Eum. 957 ss.). Quali dee della nascita stanno presso Ilizia (cfr. Pindaro, Ol. 6, 42; Nem. 9, 1; Anton. Lib. 29). Come divinità della nascita sono collegate alle Ilizie nelle feste secolari. È celebre la loro apparizione alla nascita di Meleagro. Danno agli uomini al momento della loro nascita il bene ed il male (Esiodo, Teogon. 218 s.). Secondo un'immagine certamente antichissima « filano » al neonato la sua sorte — ciò però vuol significare prima di tutto la morte. L'immagine vien adoperata anche da Omero in questo senso. Oggi, dice Èra (Iliade, 20, 127), Achille è esente da ogni disgrazia, dopo subirà la sorte che a lui filò « il destino » (Aisa — questo concetto ha lo stesso significato e vien sovente scambiato con la Moira) quando sua madre lo partorì. La madre medesima dice del figlio suo Ettore, il cui cadavere si trova nelle mani crudeli di

Achille (Iliade, 24, 209), che in lui si compì il destino che l'imperiosa Moira aveva filato quand'ella lo partorì. I Feaci vogliono condurre Ulisse sicuro fino alle spiagge d'Itaca (Odissea, 7, 195 ss.), senza che lo colga disgrazia prima di calpestare il patrio suolo; giunto che sarà colà avrà da soffrire ciò che il destino e le terribili filatrici filaron per lui, quando vide la luce. Dice Teti al triste figlio che il fato ha destinato a così precoce morte d'averlo partorito con un « reo destino » (Iliade, 1, 418).

Così le Moire entran nel ciclo dell'antica religione della Terra quali oscure potenze del « destino » di morte. « Destino di morte » — ecco il senso vero e proprio dell'impartire e spartire che è nel nome di Moira. Se pure questo nome fu e rimase trasparente di significato, coloro che lo portavano eran viste nella religione preomerica come forme personali. Di ciò nessuno può dubitare neppure un istante, valutando le testimonianze addotte. Nella Gigantomachia par che le Moire abbian combattuto con la mazza, che usano pure altre divinità del destino (cfr. Apollod. 1, 6, 2). Come la fantasia primitiva potesse dipingersi materialmente la loro esistenza, ce lo mostra la narrazione certo assai antica di Apollo che le ha ubriacate (Eschilo, Eumen. 728). In Omero, dove l'espressione vien usata sovente in senso impersonale, dell'antica rappresentazione personale è rimasta, accanto a varie formule, ancora la parola degna di venir presa in considerazione μοιρηγενής (figlio della Moira), con la quale Priamo (Iliade, 3, 182) loda Agamennone.

3.

Nel pensiero dei poemi omerici l'antichissima immagine della Moira che « impartisce » la morte si ripercuote ancora fortemente, ma è, come tutto ciò che ancor vale dell'antico, assolutamente mutata.

Può sembrare a prima vista che la Moira, in quanto persona, sia ancora per Omero viva come prima. La pone accanto agli dèi personali e la fa intervenire come questi nell'esistenza umana. Il cavallo parlante dice ad Achille predicendogli la sua fine (Iliade, 19, 409) di non esserne colpevole, ma il grande Iddio e la potentissima Moira. Patroclo morente si rivolge ad Ettore trionfante della sua vittoria (Iliade, 16, 849): « la funesta Moira ed il figlio di Latona mi colpirono e fra gli uomini Euforbo, tu venisti sol terzo a togliermi l'armi ». Ed aggiunge: « La morte e la Moira imperiosa ti son dappresso ». Agamennone nomina insieme a Zeus le Erinni e la Moira come coloro che causarono il suo fatale acciecamento (Iliade, 19, 87). La loro opera vien descritta a vivi colori (Iliade, 5, 613): Anfio era « ricco d'ampie campagne » in patria, ma la Moira lo menò quale alleato di Priamo, a Troia, dove cadrà per mano di Aiace. In 21, 82 s., la Moira distruggitrice dà Licaone in mano ad Achille; in 5, 629, l'erculeo Tlepolemo vien spinto dalla potentissima Moira contro Sarpedonte e perirà per la sua spada. In 13, 602, Pisandro si avanza contro Menelao, condotto dalla perfida Moira a morte, chè egli deve venir ucciso da questi. In 22, 303, Ettore dice che la Moira lo raggiunge, chè egli sa averlo gli dèi chiamato a morte. In 4, 517, la Moira « allacciò » Dioreo affinchè il condottiero dei Traci, Piro, lo colpisse con una pietra e gli desse con la lancia il colpo di grazia. In 22, 5, mentre tutti gli altri fuggono davanti agli Achei verso la città, la Moira trattiene Ettore immoto alle porte Scee. La Moira appare quindi come la potenza che — simile alle personificazioni della morte — coglie l'uomo e lo fa precipitare nella notte: « L'oscura morte e l'imperiosa Moira gli coprivan gli occhi » (Iliade, 5, 82 s.; 16, 333 s.; 20, 476 s.; cfr. pure 12, 116). Quando l'uomo

deve morire lo atterra la Moira nefanda della morte (Odissea, 2, 100; 3, 238; 17, 326). — Anche la Moira che fila è in Omero un'immagine famigliare, come lo mostrano i passi dell'Iliade e dell'Odissea già citati. Vi si conserva anzi un'espressione, che la letteratura di poi par aver dimenticato e che mette particolarmente in rilievo la vivacità del suo essere: Μοῖρα κραταιή, la potente (cfr. Iliade, 5, 82, 629; 16, 853; 19, 410; 20, 477). Ricorda il nome di Crateide; così chiamasi in Omero (Odissea, 12, 477) la madre della terribile Scilla, che appartiene induscutibilmente al mondo sotterraneo, e che deve, secondo altri, esser stata generata da Ecate. Chi non pensa qui all'unione della Moira con la Notte, con le Erinni ed altri esseri delle tenebre?

Eppure la Moira omerica è ben diversa dall'antichissima figura ancor popolare dei tempi postomerici. Bisogna innanzi tutto osservare che un vecchio tratto assai significativo, il quale mette in rapporto la Moira con una serie di potenze della religione primitiva e popolare, non compare affatto nell'omerica: ella non è fondatrice e custode degli ordinamenti terrestri. Non è neppur conforme alla sua specie il donare e benedire; come le Moire della fede popolare che danno all'uomo « il bene ed il male » (Esiodo, Teogon. 904 ss.). Solo il vecchio termine di μοιρηγενής (« figlio della Moira »), che sta accanto a ὀλβιοδαίμων (« prediletto del dio ricco »), dice ancor qualcosa della dea benedicente (Iliade, 3, 182). Ciò che si riconosce già nella vecchia Moira come suo tono fondamentale, è qui decisivo per tutto il modo di essere in ogni sua manifestazione. I decreti della Moira omerica son senz'altro *negativi:* decreta la decadenza, la fine. In alcuni casi può sembrare, per motivi facilmente comprensibili, che ella impartisca qualcosa di positivo. Ma ciò non è realmente che apparenza. Ba-

sta confrontare i punti dove si parla dei decreti degli dèi, per notar subito la differenza. Anche della sorte decretata dagli dèi, il linguaggio poetico può dire, com'è noto, che essi la « filano » (ἐπικλώθω, Iliade, 24, 525; Odissea, 1 17; 3, 208; 4, 207; 8, 579; 11, 139; 16, 64; 20, 196). « Zeus fila ad un uomo la felicità alle nozze ed alla nascita, come fu dato a Nestore d'invecchiare nel benessere rallegrato dai figli saggi ed esperti » (Odissea, 4, 207; cfr. anche 3, 208). Solo in alcuni punti a proposito della potenza del fato, quando si pensa popolarmente ad un pluralità di Moire (Iliade, 24, 49), vien detto che esse abbiano *dato* qualcosa agli uomini: le Moire diedero all'uomo un'anima sofferente. Qui non si tratta della Moira in senso strettamente omerico. Il loro motto è: No! questo dir di no pone la morte — il « giorno del destino » (αἴσιμον, μόρσιμον ἦμαρ, Iliade, 21, 100; 15, 613) è la morte —, ma porta seco le grandi catastrofi e gli smarrimenti; così per la caduta di Troia oppure per la fatale contesa tra Agamennone ed Achille.

Per certo leggiamo talvolta che l'uno o l'altro era stato « destinato » (μοῖρα o pure αἶσα) a ritornare incolume in patria (Odissea, 5, 41, 288, 345; 9, 532). Su una zattera Ulisse deve navigare, dice Zeus ad Ermete quando lo manda da Calipso, e molto ha da patire prima di giungere dai Feaci, che lo riporteranno in patria, dopo avergli offerto ricchi doni: « chè è suo destino (μοῖρα) rivedere i suoi cari e ritornare a casa » (Odissea, 5, 41). Ma Ermete dinnanzi a Calipso si esprime come segue: « *Non* è suo destino (αἶσα) di morire qui lungi dai suoi, sibbene deve (μοῖρα) rivedere i suoi cari e ritornare alla sua casa » (5, 113). Così Eleno il veggente (Iliade, 7, 52) dice che Ettore può sfidare singolarmente il più valoroso dei Greci, chè ora non è suo destino (μοῖρα) di morire e compiere il suo fato. Per

Ulisse è in gioco una « destinazione » (μοῖρα) che pur non mirando direttamente alla morte svela però chiaramente il carattere negativo della Moira; egli deve passare ancora attraverso molte sventure, e *solo quando* avrà raggiunto il lido dei Feaci, gli sarà dato di riveder la patria (cfr. anche Odissea, 5, 206). Anche qui il « destino » segna un ostacolo, un momento d'arresto. « Non prima di.... » — ecco il vero tono della Moira, e la condizione è tanto difficile, da poter spezzare il cuore di un uomo (Odissea, 4, 481). Menelao racconta di sè stesso, che non gli avrà concesso (μοῖρα) di riveder la patria, *se prima* non avrà compiuto il pericoloso viaggio in Egitto e colà sacrificato agli dèi (4, 475) ss.). È quindi solo apparenza superficiale quando la Moira offre all'uomo anche un bene od un successo; in verità il suo decreto è sempre negativo.

Quando si dice di Enea, esser egli « destinato » (μόριμον) a campare (Iliade, 20, 302) significa che il « fato » (μοῖρα) *non* ha decretato ch'egli abbia a cadere in campo (20, 336). Per impedire che ciò possa accadere interviene Poseidone. Sarebbe questo un fatto che « *oltrepasserebbe il destino* » (ὑπὲρ μοῖραν), come venne detto per il secondo passo (336). È quindi possibile in sè il pensare che qualcosa possa accadere « *al di là del destino* » (ὑπὲρ μόρον). Ciò non significa però, come si vede, che il destino possa non compiersi se non interviene un dio al momento buono. Il contenuto del « destino » è sempre un « no », quindi una caduta o una deroga dolorosa; ed essa non toglie, ma inasprisce ciò che l'oltrepassa. La formula non suona « contro il destino » ma ancora « al di là » (ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ μοῖραν).

Quando dunque si teme che stia per avvenire una catastrofe non « destinata » o non ancora « destinata » entrano in campo gli dèi onde impedire gli eccessi. Vedremo

tra poco come tutto ciò corrisponde esattamente al loro modo d'essere. — Ma oltre alle regole assolute ve ne sono di condizionate, che possono chiamarsi destino, in quanto fanno seguire, con inesorabile severità, ad un'azione stabilita conseguenze stabilite, senza che possa esser previsto se il primo passo sarà o non sarà fatto. Il mito ce ne offre una serie di esempi. *Se* Meti mette al mondo un figlio, egli sarà re degli dèi (Esiodo, Teogon. 897). *Se* Zeus si unirà a Teti, cadrà per mano dell'unico suo figlio. *Se* Laio genererà un figlio con Giocasta, questi diverrà l'assassino di suo padre. In questo caso la conclusione è assolutamente decisiva, ma in sè è libera. Andrebbe oltre il destino se anch'essa dovesse avvenire per costrizione. Gli dèi si difendono perchè conoscono il destino. Gli dèi però vogliono proteggere l'uomo da decisioni disgraziate, in quanto danno anche a lui la visione del concatenamento delle necessità. S'egli però batte la via che lo deve condurre al precipizio, è lui medesimo a procacciarsi la sua disgrazia, « al di là del destino » (ὑπὲρ μόρον). È questo il fine pensiero usato dal poeta all'inizio dell'Odissea (1, 32 ss.) a proposito del destino di Egisto. Gli uomini, dice il padre degli dèi, incolpano noi della loro mala fortuna, mentre sono essi stessi a fabbricarsi i loro mali, con la loro stoltezza « al di là del destino » (ὑπὲρ μόρον): così accadde ad Egisto il quale si unì con la moglie di Agamennone e lo uccise prima del suo ritorno in patria, pur sapendo che la conseguenza per lui sarebbe stata una fine pietosa; chè Ermete per incarico nostro lo aveva messo in guardia e gli aveva predetto che Oreste avrebbe vendicato il padre. Con questo venne colto nel segno un importante problema vitale. Nell'esistenza umana non son solo gli inevitabili fulmini del fato a colpire; vi sono anche sciagure che, secondo il giudizio dell'esperienza naturale,

potrebbero venir evitate. Non sono meno necessarie e fatali delle altre non appena l'uomo ha compiuto l'azione già gravida delle sue conseguenze. Ma la conoscenza può trattenerlo dal compierla. Questa conoscenza è, secondo la concezione omerica a noi ben nota, opera degli dèi; il momento in cui un buon pensiero entra nella coscienza dell'uomo è segno che un dio gli si è fatto incontro, il buon pensiero è la parola che il dio gli parla. Così Ermete appare ad Egisto e lo rischiara sulla sventura ch'è legata alla sua azione. Ch'egli poi la compia egualmente, fa sì ch'egli medesimo sia colpevole della sua caduta. Nell'epoca postomerica, quando il pensiero mitico andò perdendo assai della sua forza, non si vide più dio alcuno star accanto all'uomo la cui mente andava chiarendosi. Ma la concezione nel suo insieme rimase quel che era. Il grande Solone la pensa ancora come il poeta dei versi su Egisto. In una famosa elegia (3, 1 ss. Diehl) parla ai suoi concittadini: « La nostra città per decreto (αἶσα) di Giove, non cadrà .... i cittadini *medesimi* però finiranno per la loro stoltezza a rovinarla.... ». E un altro passo (8, 1 ss.): « Se incorrete in qualcosa di male a cagione della vostra stoltezza, non datene colpa agli dèi; chè *voi stessi* li avete fatti — gli oppressori — grandi ». Anche per Solone la sventura vien dichiarata evitabile quando gli uomini hanno avuto la possibilità di prevederla (cfr. W. Jäger, Sitz. Ber. Berl. Akad. 1926, p. 69 ss.). Ma non è dunque più solo un dio che appare, onde svegliar la conoscenza; è egli medesimo, Solone, ad ammaestrare i suoi concittadini col suo senno (3, 30) e a farli sapienti. Così vien interpretato dallo spirito pensante il misterioso intrecciarsi di libertà e necessità. Il pensiero omerico non è una teodicea, almeno non nel senso che giustifichi teoreticamente il reggimento divino del mondo di fronte all'esperienza naturale. Infatti per

l'appunto è l'esperienza di vita che costringe l'uomo a distinguere dal destino inevitabilmente fatale, il cui simbolo è la morte, la sorte, ch'egli medesimo si procaccia con un minimo di libertà apparente, che bussa però alla porta altrettanto spietata di quello, nel momento ch'egli vien toccato dalla sventura.

4.

È assai significativo che gli dèi, i quali debbono mettersi in disparte non appena si fa avanti la Moira, intervengono regolarmente, quandó sia da temere una catastrofe non determinata da lei, ossia un avvenimento che « l'oltrepassa » (ὑπὲρ μόρον).

Nell'Iliade, Troia, la cui caduta è segnata dal destino, corre parecchie volte il pericolo di venir espugnata « al di là del destino », ossia prima del tempo, ed ogni volta interviene una divinità per impedirlo (cfr. Iliade, 16, 698; 20, 30; 21, 517). Ulisse sarebbe perito « al di là del suo destino » se Atena non lo avesse preso sotto la sua protezione (Odissea, 5, 436 s.). Nello stesso modo, dunque, che è proprio della Moira il porre i limiti alla vita, è proprio della natura degli dèi il prolungare il più possibile la vita. Ma ad un dato momento vien la fine. Gli dèi non possono null'altro che far largo alla Moira, quando ella fa il suo ingresso.

Essi prevedono prima degli uomini i loro destini. Dice Priamo prima che cominci il duello fra Paride e Menelao (Iliade, 3, 308): « Solo Zeus e gli altri dèi immortali sanno a quale dei due toccherà la morte ». Zeus sa che Ettore è vicino a morire, e la sola cosa che può fare per lui è farlo splendere ancora di vivida luce prima che abbia a spegnersi totalmente (Iliade, 17, 201 ss.; 15, 610 ss.). Ma al momento decisivo si spezza il cuore al

grande iddio per esser egli responsabile della morte di Ettore, dell'eroe intemerato, che non mancò mai di tributargli onore (Iliade, 22, 168 ss.). Volge allora la domanda agli altri dèi: Non vogliamo proprio salvarlo? Ed Atena gli risponde ammonendolo: « Che parola pronunci? Un uomo mortale votato da lungo tempo al suo destino di morte, vorresti ora sottrarlo da morte crudele? ». Zeus allora tranquillizza la figlia; non aveva inteso dirlo sul serio. Il destino segue il suo cammino. Ma deve al momento decisivo manifestarsi apertamente. Perciò il Padre celeste prende la bilancia d'oro e vi pone sopra le due sorti, l'una per Achille, l'altra per Ettore. Il piatto col « fatal giorno » (αἴσιμον ἦμαρ) di Ettore declina giù verso l'Ade (209 ss.). Ecco il segno. Nello stesso istante Apollo si stacca da Ettore, al quale prima aveva infuso grandissimo vigore. La scena svoltasi nell'Olimpo ci mostra che, prima ancora che Zeus avesse preso in mano la bilancia, gli dèi già conoscevan la volontà del fato, e non avevan bisogno di assistere alla pesatura. L'antichissima immagine della bilancia del fato non vien quindi più usata da Omero nel suo senso originario. Serve solo a farsi espressione tangibile della necessità, in forza della quale scocca l'ora. Così è da capirsi « la bilancia di Zeus », dove nell'Iliade vengon soppesati un'altra volta i destini (8, 69 ss.); non è anche quest'altra volta che un modo di dire, onde designare la volontà o la decisione di Zeus (16, 658). Sul teatro tragico di Atene si vide nella rappresentazione della Psicostasia di Eschilo, mentre Achille e Memnone combattono, dominare l'immagine grandiosa di Zeus con la bilancia: in un piatto v'era la « vita » di Achille, nell'altro quella di Memnone e ai lati le due madri: Teti ed Eos supplicanti per i loro figli.

Un'altra volta ancora Zeus si ribellò al fato. Quando

vennero a scontrarsi Patroclo e Sarpedonte provò dolore (Iliade, 16, 431 ss.) e disse ad Èra: « Ahimè! è destino che Sarpedonte a me caro abbia a perire per mano di Patroclo. Il mio cuore ondeggia tra due pensieri. Lo sottrarrò vivo dal combattimento, fonte di piani, o debbo lasciarlo in balia di Patroclo? ». Èra allora lo ammonì come aveva fatto Atena nella scena sopra citata. E Zeus si sottomise. Lasciò cadere goccie purpuree di sangue sulla terra per onorare il suo amato figlio, destinato a perire per mano di Patroclo (459 ss.).

La tristezza che manifestano gli dèi quando suona l'ora della Moira, ed ancor più la loro ribellione che finisce subito a lasciar il posto ad un rassegnato consenso, mostrano chiaramente come qui stanno l'uno di fronte all'altro due regni assolutamente estranei. La parte di esecutore che tocca in determinati momenti agli dèi non cambia nulla; chè è intesa in tutt'altro modo di ciò che si crede comunemente. È incontestabile però che dèi e fato son distinti e s'urtano per diversità essenziali. Che cos'è dunque questa Moira, contro la quale anche l'iddio potente invano si difende e di fronte alla quale agli dèi ausiliatori non riman altro che lasciar libero il campo?

Per Omero non è persona, se pur a dir il vero egli parla sovente, come ben ci si ricorda, dell'azione da lei esercitata come se lo fosse da un essere personale ed agente. Ma tutte queste espressioni, in particolare le più plastiche: « potente », « costringente », « distruggitrice » e poi ancora Moira « che fila », son pure formule e indicano molto più una rappresentazione coniata nei tempi arcaici che non un'omerica. Fuor dal campo delle formule, la Moira non vien mai pensata come persona, in nessun rapporto vivo, ciò che è il caso invece anche per divinità insignificanti come Oceano, Teti, Notte ed altre. È strano che ancora al giorno d'oggi si possa affermare

che la Moira sia diventata nei secoli omerici a poco a poco da « forza » impersonale una personalità, mentre manifestamente andò perdendo la sua vita plastica proprio per opera di Omero, anche se la mantenne nel pensiero popolare. A ciò può ricollegarsi il fatto che Omero con una sola eccezione (v. sopra) non ammette una pluralità di Moire, mentre tutto il pensiero mitico e popolare predilige per tali figurazioni ed altre simili, in quanto le rappresenta personalmente, il plurale. Vicino alla Ker, che è pur tanto affine alla Moira, in Omero vi è una pluralità di Keres: egli può parlar di « filatrici » (Parche) ancora in senso arcaico (Odissea, 7, 197). Ma la Moira è una sola. V'è solo un « destino ». Se ognuno ha il suo « giorno del destino » (μόρσιμον ἦμαρ) non si può dire che egli abbia la Moira sua propria. Ella è la legge, che sta al di sopra della vita, e fissa e impartisce ad ognuno la sua sorte — ossia venir meno e morire.

Non solo non ha — e questo è del massimo significato — nessuna personalità: non si può neppure chiamarla una « potenza » nel senso vero e proprio del termine. Abbiamo testè veduto come gli dèi la rispettano coscienziosamente, anche quando il loro cuore sanguina. Ma il modo di dire non è tale, come se gli dèi avessero a piegarsi di fronte ad un potere superiore o in caso di rifiuto avesser a temer qualcosa. Anche quando il destino si compie per opera loro, nessuna parola sta ad indicare ch'essi agiscono per incarico superiore. Solo una cosa s'appalesa del loro rapporto con la Moira; ch'essi ne hanno conoscenza e debbono dirigersi secondo questa conoscenza.

Così in luogo dell'antichissima credenza nelle potenze personali del destino ancor per lungo tempo popolare, subentra l'idea di un ordine e di un « destino » inderogabili, che vengon dati e stanno di fronte agli

dèi vivi e personali, quale realtà di fatto. Ne deriva che l'unica conseguenza, che ci si aspetta dopo un'infrazione a tal legge, è un turbamento dell'ordine. Atena ed Èra ricordano a Zeus nelle scene sopracitate, non esser visto di buon occhio dagli dèi un suo atto d'arbitrio chè simile esempio poco buono potrebbe trovar imitatori, e allora s'ingenererebbe confusione nel grande ordine.

Con questo « destino » però non va inteso affatto un vincolo fatalistico di tutti gli avvenimenti. Non si trova in nessun luogo neppur una traccia di una fede, in un mondo prestabilito in tutti i suoi avvenimenti. La « destinazione » concerne la morte e, ciò che è affine ad essa, la grande sciagura. La morte è fissata per ogni vivente, e nulla può valere contro questo decreto, neppure il potere degli dèi. È bensì pensabile che un uomo possa morire prima del giorno fissato. Questo « eccesso » (ὑπὲρ μόρον) può averlo causato egli medesimo, per esempio offendendo una deità; ed in questo caso sono gli dèi stessi a provocarlo. Altrimenti cercano d'impedirlo con tutte le loro forze. Essi sono la vita, e perciò lottano contro la morte, finchè non suona l'ora della sua necessità. Allora subentra l'ordine, col quale essi non hanno più nulla a che fare. La limitazione, il cessare, ecco la legge eterogenea alla vita e agli dèi alla quale deve sottomettersi la vita e soggiacere la divinità. Al di là di questi confini ha principio il regno dell'esser stato, fuor dalla vita, il cui essere particolarissimo abbiamo imparato a conoscere nei capitoli precedenti.

Quest'è l'idea del fato, come s'è formata nello spirito omerico. Significa il *negativo* nel regno della vita, mentre la divinità ne rappresenta il positivo. Così comincia ora a delinearsi l'idea del divino in opposizione a quella del destino.

5.

Ed allora vien fatto di chiedere: per opera di chi si compie la legge della Moira, giacchè non ne detiene ella stessa il potere? Naturalmente non v'è in Omero teoria alcuna su questo argomento. I pensieri omerici ci si presentano in figure ed immagini. Se però esaminiamo ben bene il senso di codeste immagini, ci si rivela una concezione tanto vera e profonda da stupirci.

Ci venne detto esser gli dèi coloro che « compiono » la volontà della Moira. Ciò significherebbe un accordo fra dèi e Moira che contradirebbe evidentemente a tutto ciò che siamo andati esponendo. Ma le espressioni omeriche, mediante le quali si vuol dimostrare questa parte di esecutore assunta dagli dèi, intendon solo un'avversione per quegli avvenimenti « ch'oltrepasserebbero il destino » (ὑπὲρ μόρον), quindi per l'appunto il non compimento di ciò che è « destinato ». Come vanno le cose si vede chiaramente nei precedenti della morte di Ettore, meglio che in ogni altro passo (Iliade, 22, 182 ss.).

Zeus, dopo aver deplorato il destino fatale di Ettore, ha persino invitato gli dèi a radunarsi a consiglio onde poterlo salvare. « Oppure dovremo farlo cadere, nobile qual'è, per mano del Pelìde Achille? ». Pone così l'alternativa. Ma al primo ammonimento di Atena cede subito, e si potrebbe credere ch'egli medesimo abbia contribuito alla catastrofe. Il suo comportamento è solo negativo: lascia agire Atena; « Fa' come vuoi e non tardare », dice alla figlia (185), che subito discende dall'Olimpo sul campo di battaglia. Si svolge quindi una scena significativa che già una volta ci ha lasciati perplessi. Non appena Zeus ha segnato con la bilancia la volontà del destino, Apollo abbandona Et-

tore ed Atena protegge Achille (213 s.). Lo aiuta in modo tale che ripugna a coloro che giudicano da un punto di vista moderno — ma solo perchè essi non afferrano il senso di questo avvenimento. La dea sotto l'aspetto ingannatore di compagno d'armi incoraggia Ettore ad arrestarsi e accettare il duello con Achille. Ettore riconoscente vi si accinge con gioia, credendo di iniziar la tenzone con a fianco un fedele compagno. Ma nel momento in cui pensa servirsene questi è scomparso. Atena quindi lo ha addirittura consegnato nelle mani del poderoso avversario e Ettore capisce subito che per lui è finita; vuol solo cadere con onore. Si sarebbe potuto notare da un pezzo la grandiosità con la quale si delinea la dea, che qui rappresenta il destino, la quale aiuta realmente il misero a morire con onore e gloria. Invece di far ciò, ci si è fermati sul fatto che la dea dice il falso e tradisce la fiducia di Ettore. Ma nel punto principale gli dice la verità pura e semplice a proposito di Achille: « Il pièveloce Achille sta nell'inseguimento per sopraffarti ». E di questo non c'è dubbio alcuno dopo che Apollo, dal quale riceveva la forza per correre, lo ha abbandonato, come il poeta accentua espressamente (202 s.). Ma non è ora questo quel che c'importa, sibbene l'osservazione che qui Atena rappresenta il destino. In tutta la sua azione si rispecchia il predominare della sventura con terrificante fedeltà. Dopo che Ettore, stornato dall'abbaglio, ha iniziato il cammino fatale, un primo successo lo fa ardito: ma serve solo ad aprir meglio la via al grande colpo a vuoto che lo conduce alla morte. Vano è il suo successo, chè Achille riceve nuovamente dalle mani di Atena la lancia scagliata, mentre la sua è andata persa, ed egli nella foga dell'assalto si getta proprio sull'asta nemica, che aveva prima schivata con apparente fortuna. Così

Atena personifica la mala sorte che gli tocca in parte. Ma è sfortuna per lui, appunto perchè è fortuna per Achille. Così mentre a Ettore tutto va male per arte demoniaca, ed anche la conquista si muta in disfatta, Achille ha in tutto fortuna, e ciò che non gli riesce gli si volge in successo.

Il poeta s'è quindi manifestato chiaramente circa l'azione degli dèi attraverso le vie del destino. Se la vita di Ettore non fosse già stata sul declino, questo scontro con Achille a lui tanto superiore avrebbe avuto il significato di pericolo che « oltrepassa il destino » (ὑπὲρ μόρον) ed egli sarebbe stato protetto da un dio. Infatti Apollo, finchè la bilancia di Zeus non indica il decreto del destino, sta a fianco di Ettore infondendogli vigore ed impedendo, come il poeta mette ben in rilievo, che il suo nemico lo raggiunga. Dopo poco però è obbligato a ritirarsi e lasciar libero il campo ad Atena, ossia alla fortuna di Achille. E quando Atena protegge la vita di Achille e ne rialza la sorte, diventa fatalmente la rovina di Ettore. Non possiamo che inorridire di fronte a tutto il demoniaco insito nelle circostanze che accompagnano il caso di Ettore. Il divino per chi è toccato dal destino si fa demoniaco.

Se fosse vero in tutta l'estensione del termine, che gli dèi compiono i decreti del destino, un dio qualsiasi o tutti gli dèi insieme dovrebbero togliere la vita a chi viene meno. Ma così non è. Una vita, che sta per finire, vien sempre distrutta dalla divinità protettrice dell'altra vita che le sta di fronte. Quando scocca l'ora segnata dal destino, succede qualcosa ch'è ben degna di meditazione. Udiamo: il suo dio che fino allora lo aveva accompagnato fedelmente, scompare dal suo fianco. Divinità e pienezza di vita sono una sola ed identica cosa. Non appena la divinità si accomiata, la vita se non è ancor del tutto

cessata, ha però perso della sua genialità. Il negativo dell'esistenza la ricopre già della sua fredda ombra. Immediate conseguenze ne sono i pensieri errati e gli abbagli. La presenza divina illumina l'uomo e lo trattiene dal far passi falsi. Chi è stato abbandonato dagli dèi, vede tutto sotto il velo dell'Illusione, il divino medesimo si fa per lui demoniaco, ed egli precipita nel nulla.

L'abbaglio lo trae senza difesa fuor della vita che ancor gli sta dinanzi e che vien conservata dalla divinità.

La narrazione della morte di Patroclo ci pone sotto gli occhi con commovente chiarezza questo processo (Iliade, 16). Doveva perire. Ubbidendo alla sua illusione s'arrischiò ad affrontare la città di Troia dal destino ancor risparmiata e con ciò pure Apollo. Già conosciamo l'esclamazione di Ettore quando con suo spavento avverte d'esser stato vittima di un'illusione: « Misero! gli dèi mi chiamano a morire! » (Iliade, 22, 297). La stessa frase significativa il poeta la usa nel punto dove parla dell'abbaglio di Patroclo, il quale dimentica l'ammonimento dell'amico ed assale la città: il dio protettore di questa lo ucciderà: « Lo stolto! Avesse seguito la parola del Pelide, sarebbe sfuggito al malvagio demone della nera morte. Ma i pensieri di Zeus son maggiori dei pensieri umani; era Zeus che ora gli infiammava il cuore in petto » (686 ss.). Ed immediatamente dopo aggiunge: « Patroclo, gli dèi ti chiamano alla morte » (693). Il suo destino si era avverato. Achille prima della sua partenza aveva pregato che Zeus avesse ad animare l'amico di coraggio eroico; se poi avesse potuto far deviare la battaglia lungi dalle navi, allora avrebbe potuto lasciarlo tornare incolume (241 s.). Ma Zeus aveva esaudito solo la prima preghiera e negato il ritorno dopo la battaglia (252). Patroclo morente dice ad Ettore: « La funesta Moira ed il figlio di Latona mi hanno ucciso, fra gli uo-

mini Euforbo, tu arrivi terzo a spogliarmi dell'armi» (849 ss.). Apollo e destino qui coincidono. Il destino si compie per mezzo di Apollo (e Zeus). L'ultimo discorso di Patroclo s'inizia con le parole: « Trionfa, Ettore, ora! Il Cronide Zeus ed Apollo ti donaron la vittoria e mi domaron con poca fatica; furon loro a trarmi l'armi da dosso » (844 ss.). E termina con una profezia riguardo ad Ettore: anch'egli ha poco tempo da vivere, chè già vede al suo fianco la morte, la potentissima Moira (853). Come Ettore, ormai nelle mani del destino, abbandonato dagli dèi, perde la vita per opera di Achille e della sua dea Atena, così Patroclo è preda di Apollo che deve proteggere Troia. E ciò avviene per un abbaglio. Achille lo aveva messo in guardia di far ritorno non appena cacciati i Teucri, affinchè un dio dell'Olimpo non avesse ad intervenire, chè Apollo era l'amico dei Troiani (93 s.). Ma nell'ebbrezza della vittoria Patroclo dimentica il consiglio dell'amico. Ed ecco maturarsi la situazione che noi ben conosciamo. I Greci avrebbero espugnato per mano di Patroclo Troia, se Apollo non fosse calato sui bastioni meditando la rovina di quest'ultimo, pronto ad aiutare i Troiani (698). Tre volte tentò Patroclo di scalare le mura e tre volte Apollo ne lo risospinse; allorquando però s'accinse per la quarta volta all'assalto lo minacciò con voce tonante: « Indietro, Patroclo! Il destino non vuole che tu abbia a distruggere Troia, non tu e non Achille, ch'è pure eroe più grande di te ». Ed ora si fa incontro alla sua fine. Però gli sarà dato ancora una volta di trionfare: l'auriga di Ettore colpito da un macigno scagliato da lui cade inanimato al suolo; lottando pel suo cadavere i Greci prendono effettivamente il sopravvento. Ma è proprio questo colpo fortunato a formare la costellazione che questa volta lo precipiterà nell'abisso; quando il sole declinò,

gli Achei « al di là del destino » prevalsero (780). S'impadroniscono del morto e della sua armatura. Patroclo si getta sul nemico con furia rabbiosa. Tre volte assale e, simile ad un dio della guerra, con urlo selvaggio tre volte abbatte al suolo nove uomini: « per la quarta volta assalì pari ad un dio: Patroclo, scocca l'ora della morte! Febo ti si fa incontro nel tumulto della battaglia terribile » (788). Segue poi la morte commovente, che ben conosciamo (cfr. p. 249). Apollo non è qui null'altro che la vita protetta e trionfante dei Troiani, al contatto della quale si spezza la declinante ed abbandonata vita di Patroclo!

La medesima via la dovette percorrere pure il grande Achille. La narrazione epica della sua fine non ci è stata purtroppo conservata, ma alcuni commenti e le allusioni che si trovano in Omero medesimo, ci danno a conoscere chiaramente i fatti principali. Egli era destinato a morte precoce (Iliade, 1, 352, 416), doveva cadere subito dopo Ettore (Iliade, 18, 96; 19, 409). Lo uccise Apollo per mano sua o di Paride (Iliade, 21, 277 s.; 22, 359). Ed il fato doveva coglierlo sotto le mura di Troia in procinto di espugnare la città (Iliade, 21, 277; 22, 360; 23, 80 s.; cfr. l'argomento degli Etiopi in Proclo, e Apollod. Epit. 5, 3). Il grande iddio e la potente Moira sono gli autori della sua morte (Iliade, 19, 410). Si disse che Apollo qui compare quale dio della morte. Ma il poema l'ha inteso altrimenti. Achille, come Patroclo, è vittima della sorte della città che ancora non è destinata a cadere; come quello viene atterrato dal protettore di Troia. Ciò avviene nel momento che per Troia si teme qualcosa che va « oltre il suo destino ». Achille si precipita già all'assalto della porta della città — ma non era decretato che questa dovesse cadere per mano sua (Iliade, 16, 709). E lo coglie lo strale mortale. Si termina così la

splendida vita del grandissimo, che doveva soccombere solo per mano di un dio.

« Come un abete colpito dal ferro, od un cipresso scosso dal vento del sud, cadde disteso al suolo e il suo capo poggiò sulla troiana polve » (Orazio).

6.

E così, senza teoria e dogmatica, si conclude chiara e densa di significato una concezione del mondo. Precisamente pel fatto che non è teoretica, che non prende le mosse da nessun postulato, sibbene poggia sempre sull'esperienza e si sviluppa sempre fuor dall'esistenza, anche l'apparente contraddizione si concilia. Vi sono sì misteri — e sono altrettanto grandi quanto quelli dell'esistenza — ma non veli, non arti occulte, non compromessi.

Non essendo stabilito da nessun dogma che il fato — ossia in prima linea il decreto di morte — e gli dèi stiano l'uno di fronte agli altri, questa credenza s'incrocia con l'altra che tutto proviene dalla mano di Dio, quindi anche il tragico ch'è nella vita dell'uomo. Questo pensiero non si presenta solo nella rappresentazione dell'incommensurabilità degli dèi. Anche nel rapporto fra gli dèi e il fato, così come lo abbiamo visto, si è fortemente attratti a seguirlo. Se « il destino » non è nè persona nè potenza indipendente, se gli dèi lo conoscono e fanno dipender da esso i loro piani, non dovrebbe questo esser allora anche il destino loro proprio? Effettivamente questa concezione si rivela non di rado nelle parole di Omero. È in un certo senso l'opposto polo di quell'altra rappresentazione che gli dèi s'adattino solo mal volentieri e con dolore alle esigenze del destino. Ma non bisogna trascurare di vedere che questo divino, col

pensiero e la volontà del quale il destino può andar di pari passo, è solo quell'essenzialità massima, elevata all'infinito, che si chiama « Zeus » o « gli dèi ». Le arti figurative hanno infatti posto tra le mani di Zeus le Moire, ed egli stesso si chiama — se non in Omero — con l'appellativo di guida delle Moire: Moiragete. Come colui che tutto dà, compare nell'immagine dei due vasi, dai quali egli distribuisce agli uomini i beni ed i mali (Iliade, 24, 527); e nell'Odissea vien detto che « dà beni o mali or a questi or a quelli, chè tutto può » (4, 236). Così il poeta all'inizio dell'Iliade non intende attribuire alla Moira le innumerevoli vittime che l'ira di Achille ha richieste, sibbene vede in tutto ciò un decreto di Zeus (1, 5; cfr. Kypria, Framm. 1, 7). Nel racconto della morte di Patroclo è sì nominata la Moira, ma tutto si svolge come se fosse voluto ed ordinato da Zeus. Perciò il suo nome compare accanto a quello della Moira, come se fra i due non vi fosse differenza alcuna. Licaone, che era riuscito una volta a sfuggire fortunatamente da Achille per poi ricadere subito nelle sue mani, esclama: « la funesta Moira mi ha dato nelle tue mani; io debbo esser in odio a Zeus s'egli mi ha consegnato nuovamente a te » (Iliade, 21, 82 s.). E così s'esprime pure Ettore quando vede la morte vicina: « Ora gli dèi mi chiamarono a morte. Era già da lunga pezza il desiderio di Zeus e del lungisaettante suo figlio, di questi che un tempo mi avevano cortesi protetto: ora la Moira m'ha raggiunto » (Iliade, 22, 297). E Achille risponde ad Ettore morente che lo ammonisce: « Mi coglierà la morte a me destinata quando Zeus e gli altri dèi immortali lo decreteranno » (22, 365). E Telemaco ormai disperando di rivedere il padre dice « esser stati gli immortali e l'oscuro fato a decretar la sua morte » (Odissea, 3, 241 ss.). Elena tutta presa dal dolore per l'azione fatale com-

piuta da lei e da Paride dice esser stato Zeus a mandar loro un malo destino (Iliade, 6, 357). E Ulisse agl'inferi risponde alla sdegnosa ombra di Aiace: « Non v'è altro colpevole che Zeus, ch'ha in odio le schiere dei Greci, e ti ha destinato (μοῖρα) alla morte » (Odissea, 11, 560). Questa designazione del destino da parte degli dèi vien non di rado definita anche con la plastica espressione del « filare » (Iliade, 24, 525; Odissea, 8, 579; 11, 139; 16, 64; 20, 196). Così possiamo ora ben capire perchè talvolta insieme alle antiche espressioni (μοῖρα oppure αἶσα), che non han perso nulla del loro significato verbale di impartire e spartire, vien anche parlato di un « destino » di Zeus o degli dèi. Mentre usualmente « l'andar contro il destino » (μοῖρα, μόρος) è ciò che debbono impedire gli dèi, si dice nell'Iliade (17, 321) che i Greci in quel momento « andarono contro i decreti di Zeus » e sarebbero usciti vittoriosi se non fosse intervenuto Apollo. Ulisse racconta come a lui ed ai suoi meschini compagni (dei quali tanti furono uccisi) Zeus mandò una cattiva sorte (αἶσα) (Odissea, 9, 52). Melampo scongiurò il grave decreto del dio, dice il poeta dell'Odissea (11, 292) chiudendo con le parole: « E si compì la volontà di Zeus! ». Quando Clitemnestra si diede ad Egisto, fu « destino degli dèi » che la costrinsero a sottomettersi (Odissea, 3, 269). Ciò che causò la fine dei Proci fu il decreto (μοῖρα) degli dèi e la loro malvagità (Odissea, 22, 413).

Ma con ciò siamo entrati in un altro campo. Nel mistero che domina il « destino » e il suo compimento — ossia il regno, dove s'incontrano le sfere degli dèi e del fato —; è ben comprensibile che se grande è la divinità, tanto più facilmente vien posta a fianco della necessità o per l'appunto in luogo suo. Quando Agamennone parla dell'origine di quell'abbaglio che doveva es-

sergli fatale, accenna alla Moira prima ancora che a Zeus, (Iliade, 19, 87; cfr. Eschilo, Eumen. 1045, Ζεὺς ὁ πανόπτας οὕτω Μοῖρά τε ξυγκετέβα). Ma col pensiero di un « destino di Zeus » o degli « dèi », la rappresentazione si volge dall'oscuro fato verso il piano sensato, il decreto. I Proci son finiti a cagione delle loro cattive azioni, e questa fine venne provocata dal « destino » degli dèi. Perciò in questa guisa non è soltanto qualcosa di negativo che viene « impartito » agli uomini. Achille ben sa che l'onore cercato gli verrà da Zeus (αἶσα) (Iliade, 9, 608). Tutto quanto v'è di buono e fortunato nei modi di dire postomerici proviene dai « decreti » di Zeus o degli dèi (Inno ad Apollo, 433; a Cerere, 300; Pind., Olimp. 2, 13; Inno a Venere, 166), e dice Solone in un passo famoso identificando « destino » e « divinita »: « Il fato (μοῖρα) porta ai mortali il male ed il bene, inevitabili sono i decreti degli dèi immortali » (1, 63). La spartizione (μοῖρα) vien nell'Odissea posta in relazione con gli dèi in senso al tutto neutrale dicendo che gli immortali hanno spartito tutta la vita mortale (Odissea, 19, 592).

7.

Le titubanze, che son ben comprensibili, nell'uso del concetto di destino non possono oscurare il senso dell'idea. Questa pone due mondi l'uno staccato dall'altro: il mondo della vita, dello svolgimento, del sì; il mondo della morte, dell'interruzione, del no. Solo il primo è formato, attivo, personale; il regno della negazione non ha nè forma nè personalità: pone confini e taglia bruscamente arrestando lo svolgimento e la vita. Gli dèi non han nulla da ribattere. Servono al compimento del destino ma solo come la vita piena

e custodita deve servire alla rovina della vita declinante e improtetta. Se è possibile dire che essi decretano i destini, pure il « destino » nel senso specifico del termine appartiene all'altro lato dell'esistenza, al negativo. Se non si può negare che talvolta si fa strada un'altra concezione la quale sortirà poi grande fortuna — è perciò evidentissimo che il puro pensiero omerico non pone sotto il dominio del destino il vivere e prosperare sibbene il decadere e morire. È questo pensiero così grave e profondo, che chi lo medita non può ritenerlo certo l'idea felice di un singolo. Appartiene ai pensieri originari dell'umanità, che son fuor dal tempo, non importa dove e quando siano stati concepiti per la prima volta.

La vita è movimento e la divinità le si fa incontro nel movimento quale pienezza di forza, rivelazione, salvezza; è codesta vita medesima. Dai suoi doni di grazia felicità e luce divariano destino e necessità come il sì dal no, la vita dalla morte. Non è opera del destino che l'uomo raggiunga questo o quello, produca, goda. È l'anima medesima della vita il mistero del fiorire umano, che in ogni momento del suo svolgersi ed arricchirsi è naturale e al tempo stesso prodigioso, costruzione logica e al tempo stesso rivelazione e presenza della divinità. Ma è destino della vita che *non* si raggiunga a volte questo o quello, che qui o là si cada ed infine si perisca — ossia si debba passare all'altro lato dell'essere, che non conosce più nè vita nè fiorire nè dèi, sibben solo necessità e limitazione; in quel regno crepuscolare, ove invece del presente v'è solo l'esser stato, il quale però, pur difettando di accrescimento e di divinità, custodisce tuttavia fuor dal tempo tutto ciò che venne formato e lo fa rivivere come immensa rimembranza.

Dinnanzi a questo pensiero ogni specie di fanatismo deve apparire meschino e presuntuoso. Esso non toglie al « no » nulla della sua severità, e lascia alla vita la sua parte di meraviglioso. Non è dogma nè teoria conseguentemente logica — come tutto il pensiero universale greco — ma è realtà viva, che rende testimonianza di sè.

8.

Se volgiamo il nostro sguardo dall'idea greca verso le religioni degli altri popoli, osserviamo come sia facile far di questo gioco di luce e tenebre, un dualismo deciso. E l'idea greca ci apparirà sempre più venerabile. Nel limpido e profondo spirito omerico si rispecchia il positivo ed il negativo dell'esistenza; quello in tutta la pienezza e la plasticità di ciò che ha forma, questo però quale limitazione ed oscuramento, e quindi non più quale forma e personalità. Il negativo cala sulla vita come ombra; sotto quest'ombra le sue vie si fanno buie ed i suoi genii, gli dèi, si mutano in demoni. Nessun dominatore delle tenebre usurpa violentemente: l'esistenza medesima si fa solitaria e pericolosa. Le buone potenze che la proteggono, son mutate. Non illuminano più; ma ingannano e sviano; è questa la via che conduce alla perdizione. Così accade quando un uomo si prende beffe di loro. Essi, datori di vita, gli si volgono in maledizione, il suo spirito si smarrisce, precipita nell'abisso. Con crudele ironia Atena mostra nell'Aiace di Sofocle all'avversario Ulisse, il potente dallo spirito ottenebrato: l'aveva derisa ed è divenuto egli stesso oggetto di derisione. Non vi sarà che la grandiosità della morte che varrà a nobilitarlo nuovamente, altrettanto oscure sono le tenebre quando il fato ha sentenziato.

Per quanto gelida ed amara possa essere la neces-

sità, la grandiosità della morte riman sempre l'ultimo legato dello splendore della vita e dei suoi dèi. Per questa grandiosità interviene ancora la dea che s'era pur fatta pericolo e sventura; e le è dato di accogliere il caduto nella notte muta, che non sa più nè battito del cuore nè oggi.

CONCLUSIONE

Giunti alla fine volgiamoci ancora una volta all'indietro.

Senza dubbio parecchie cose importanti vennero appena accennate ed attendono di venir poste in luce propizia. Ma troppo presto si giunge al punto dove si deve riconoscere quanto vi sarebbe ancora da dire. La rappresentazione greca del divino è tanto vasta quanto il mondo, e quindi come questo ineffabile. Essa si offre a noi aperta, senza oscurità nè pathos. Il misterioso non è in primo piano e non richiede quindi nè formula di fede, nè confessione religiosa; sta silenzioso nel fondo e lascia terminare ogni considerazione nell'inesprimibile. Quivi riconosciamo un senso universale di forza e pienezza di vita eccezionale, al quale era dato di trovare sempre le immagini giuste con l'infallibilità della natura. All'essenziale non può difettare la consequenzialità; ed ecco il perchè qui, dove manca ogni regola di fede, troviamo coincidenza e unità, anzi vi scopriamo un sistema di idee, che non vennero mai enunciate in concetti. Ma dietro la chiarezza dell'intuizione sta l'enigma dell'essere, e ogni ultimo è indecifrabile.

Malgrado la limpidità degna d'ogni ammirazione, l'enigma qui è più grande e difficile che in qualsiasi altra religione. Chè il pensiero greco ci è superiore precisamente per la sua *originalità*. Nessuna delle altre re-

ligioni ci può aiutare, la greca non è paragonabile a nessuna. E vien così di rado apprezzata, e quasi sempre incompresa, anzi neppur notata, perchè abbiamo imparato a cercare il sacro nelle altre, alle quali essa nella sua solitaria grandezza sta di fronte.

Così la fede del più spirituale fra i popoli passa inosservata e senza lode — questo meraviglioso mondo religioso sorto dalla ricchezza e profondità dell'esistenza e non dalle sue pene e dai suoi aneliti — questa meteora di una religione, che non solo sapeva scorgere nello splendore della vita l'alto lume più che altro occhio umano; sibbene è unica anche per il fatto che il suo limpido sguardo abbraccia gli insolubili contrapposti della vita e ha concepito la maestosa forma della tragedia dall'orrore delle sue tenebre.

INDICE DEI NOMI E CONCETTI

ADE, 171.
AFRODITE, 111ss. 203. 301. 309. 312s.
Nascita, 112s.
Afrodite e Ares, 305.
AISA, 335.
ANIMA, 221s.
APOLLO, 72ss. 297s. 307. 316s.
ARES, 53. 305. 310ss.
ARTEMIDE, 730, 97ss. 230s. 301.
ATENA, 48ss. 298ss. 316ss.
Nascita, 43. 58ss.
BACCHILIDE, 70. 183.
CIELO E TERRA, 40ss.
COLPA E RESPONSABILITÀ, 218ss. 237.
CONOSCENZA E VOLONTÀ, 233ss.
CREMAZIONE DI CADAVERI, 174ss.
CRONO, 37s. 41. 164.
DÈI
Apparizioni, 242ss.
Figurazioni e forme di vita, 158ss.
Figura animalesca, 32ss. 67s. 164. 208.
Figura umana, 207s. 295s. Cfr. 252ss. 261ss. 269ss.
Essenza, 201ss. 296ss. 302ss. 309ss.
Connubi, 305ss. 308.
Dèi e morale, 303.
Dèi e uomini, 160s.
Dèi come unità (la « divinità ») 214ss. 354ss.
Giustizia, 325ss.
Dispute fra gli dèi, 161.
Dèi degli inferi, 171ss.
DEMETRA, 191s.
DIONISO, 193s. 199s.
Nascita, 43.
DIVINITÀ TERRESTRI, 17ss 164ss. 187ss. 198.
EFESTO, 197ss.
ERA, 316s.
ERACLE, 536.
ERINNI, 19ss. 188s.
ERMETE, 127ss. 204. 307.
ERODOTO, (1, 91) 331.
ESCHILO
Eumenidi, 19ss. (89ss.) 137. (957ss.) 335. (1045) 257. (728) 336.
Prometeo, (515 ss.) 331.
Psycostasia, 344.
ESIODO
Aspis. (27ss.) 305.
Teogonia, (218s.) 335. (220) 331. (897) 341. (904ss.) 338.
EURIPIDE
Elena, (560) 274.
Ippolito, (99ss.) 301.
Troiane, (988) 220.
Framm., (557) 323.
FALLO E FORMAZIONI FAL-

LICHE, 39s. 131.
FATO, 333ss.
FEMMINEO, 23s. 29. 35s. 194. 320ss.
GAIA, 191s.
GELOSIA DEGLI DÈI, 24.
IPPOLITO, 300. 308.
KYPRIA Fr. (1, 7.) 355.
MAGIA E PENSIERO MAGICO, 7s. 25s. 44s. 130s.
MIRACOLO, 45ss. 242ss.
MITO, 41ss. 220ss.
MOIRA, 333ss. 336ss.
Bilancia, 344.
ὑπὲρ μοῖραν, μόρον, 340ss.
MONOTEISMO, 296s.
MORALITÀ, 219ss.
MORTI, 29s. 171ss.
NATURA E SPIRITO, 200s. 207. 209. 313. 320ss.
NOTTE, 188.
OLIMPO, 163s. 165.
OMERO
Iliade
(1, 5) 355.
(1, 193ss.) 54. 229. 269,
(1, 352) 353.
(1, 393) 314.
(1, 416) 353.
(1, 418) 336.
(1, 505) 330s.
(1, 539ss.) 314s.
(1, 587ss.) 314s.
(2, 169ss.) 56. 227s. 283s.
(2, 446ss.) 247.
(3, 162ss.) 235.
(3, 182ss.) 336. 338.
(3, 308) 343.
(4, 160ss) 323s.
(4, 440ss.) 312.
(4, 517) 337.
(5. 2ss.) 278.
(5, 82ss) 337s.
(5, 432ss.) 251.
(5, 461ss.) 253.
(5, 613) 337.
(5. 629) 337.
(5, 889) 312.
(6. 344ss.) 235.
(6, 357) 355s.
(7, 52) 339.
(8, 10ss.) 314.
(8, 69ss.) 344.
(8, 218) 236.
(9, 254) 232.
(9, 410) 324.
(9. 448) 236.
(9, 600) 232.
(9, 608) 357.
(9, 629ss.) 233.
(9, 702) 232.
(10, 274ss.) 52.
(10, 507ss.) 228.
(11, 544ss.) 249.
(12, 116) 337.
(13, 43ss.) 262.
(13, 602) 337.
(13, 622ss.) 324.
(14, 409ss.) 270.
(15, 13ss.) 315.
(15, 16s.) 314ss.
(15, 117) 331.
(15, 173ss.) 315.
(15, 242ss.) 271.
(15, 307ss.) 287.
(15, 318) 269.
(15, 603) 233.
(15, 610ss.) 343.
(16, 333s.) 337.
(16, 384ss.) 324.
(16, 431ss.) 344s.
(16, 459ss.) 345.

(16, 656) 242.
(16, 658) 344.
(16, 685ss.) 237. 351s.
(16, 698ss.) 253s. 343.
(16, 709) 353.
(16, 787ss) 249.
(16, 849) 337.
(16, 853) 338.
(17, 1ss.) 255.
(17, 173ss.) 242.
(17, 198ss.) 325. 331.
(17, 201ss.) 343.
(17, 210) 242.
(17, 321) 356.
(17, 529) 310s.
(17, 543ss.) 255s.
(18, 96) 353.
(18, 239) 286.
(18, 310) 237.
(18, 516) 312.
(19, 85ss.) 234.
(19, 87) 337. 357.
(19, 408s.) 335. 337. 338. 353.
(20, 30) 343.
(20, 78) 310.
(20, 79ss.) 257.
(20, 127) 335.
(20, 302) 340.
(20, 320ss.) 250.
(20, 336) 340.
(20, 375ss.) 271.
(20, 438ss.) 250s.
(20, 476s.) 337. 338.
(21, 82s.) 337, 355.
(21, 277s.) 353.
(21, 284ss.) 276.
(21, 379) 316
(21, 385ss.) 311.
(21, 435ss.) 31.
(21, 461ss.) 79. 316.
(21, 479ss.) 316.
(21, 498ss.) 129.
(21, 517) 343.
(21, 570) 240s.
(21, 595ss.) 251.
(22, 5) 337.
(22, 168ss.) 344.
(22, 182ss.) 348ss.
(22, 209ss.) 344.
(22, 213) 251. 331.
(22, 214s.) 276. 319.
(22, 270ss.) 244.
(22, 297) 351. 355.
(22, 303) 337.
(22, 359s.). 353.
(22, 365) 355.
(23, 80s.) 353.
(24, 30) 300.
(24, 49) 333. 339.
(24, 209) 335s.
(24, 260) 312.
(24, 334ss.) 145.
(24, 463s.) 275.
(24, 509s.) 325.
(24, 525) 356.
(24, 527) 355.
(24, 602ss.) 300.
Odissea
(1, 32ss.) 341.
(1, 103ss.) 264.
(1, 320) 268.
(2, 100) 338.
(2, 261ss.) 267.
(3, 208) 339.
(3, 228) 330.
(3, 236ss.) 330.
(3, 238) 338.
(3, 241s.) 355.
(3, 264ss.) 235.
(3, 269) 356.
(3, 329ss.) 263.
(3, 372) 263.

(4, 207) 339.
(4, 236s.) 355.
(4, 260ss.) 235.
(4, 475ss.) 340.
(4, 712) 232.
(5, 41) 339.
(5, 113) 339.
(5, 206) 340.
(5, 288) 339.
(5, 345) 339.
(5, 427ss.) 236.
(5, 436s.) 343.
(5, 491) 263.
(6, 139) 241.
(6, 321ss.) 259.
(7, 195ss.) 336.
(7, 197) 346.
(7, 286) 263.
(8, 1ss.) 260.
(8, 267ss.) 305.
(8, 339ss.) 129s.
(8, 344ss.) 31.
(8, 579) 256.
(9, 52) 256.
(9, 532) 339.
(10, 277ss.) 147s. 274.
(11, 139) 356.
(11, 292) 356.
(11, 487ss.) 185.
(11, 560) 356.
(13, 221ss.) 243
(15, 1ss.) 229.
(16, 64) 356.
(16, 155ss.) 272ss.
(16, 282) 236.
(17, 326) 338.
(18, 158ss.) 248.
(19, 592) 357.
(20, 17) 222.
(20, 30ss.) 272.
(20, 196) 356.
(22, 205ss.) 51. 267.
(22, 239) 268.
(22, 347) 232.
(22, 413) 356.
(23, 242) 286.
(24, 351) 324.
Inni Omerici
Apollo, (433) 357.
Cerere, (300) 357.
Venere, (166) 357.
OVIDIO, Ars Amat., (2, 561ss.) 308.
PARCHE, 346.
PERSEO, 45.
PINDARO
Olimp., (2, 13) 357.
POSEIDONE, 31ss. 195ss. 307. 315.
PREGHIERA, 256ss. 283.
PROMETEO, 36s.
PUREZZA E PURIFICAZIONI, 80ss.
SOFOCLE,
Antigone, (620) 234.
Ajace, (758ss.) 238.
SOLONE, (1, 63) 357. (3, 1ss.) 342. (8, 1ss.) 342.
TIA, 206.
TEMI, 190.
TETI, 314.
TIDEO, 54s.
TITANI, 36ss. 164s.
URANO E GAIA, 42s. 113.
VIRILITÀ, 320ss.
VOLONTÀ E CONOSCENZA, 224ss.
ZEUS, 39. 60. 199. 2135, 315, 326, 354ss.
Zeus, Atena e Apollo. 320.
Bilancia di Zeus, 344.

INDICE

Prefazione della terza edizione . . . pag. VII
Introduzione . . . . . » 1
Preliminari . . . . . » 13
Religione e mito dell'epoca arcaica . . . » 15
Figure di dèi olimpici. Preliminari . . . » 47
Atena (p. 48). — Apollo ed Artemide Apollo (p. 72), Artemide (p. 97). — Afrodite (p. 111). — Ermete (p. 127).
L'essenza dei nuovi dèi. Spirito e forma . » 157
Essere ed accadere alla luce della rivelazione divina . . . . . » 211
Dio e uomo . . . . . » 289
Il Fato . . . . . » 329
Indice dei nomi e concetti . . . . . » 363

Pres... ette L

BL
781
.Ø84

OTTO

Gli dèi della Grecia.

1708587

APR - 3 1951

MAY - 1 1951

Bindery

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 753 584

BL
781
.O84

1708587

OTTO
~~Gli dèi della~~
Grecia.

1708587,
Otto

CLASSICE